# Geschichte

der

# neueren Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit

von

**Ernst Reinhold.**

**Jena,**

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

# Geschichte

der

# Philosophie

nach den

Hauptmomenten ihrer Entwickelung

von

**Ernst Reinhold.**



---

Dritter Band.

Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.

---

**Vierte verbesserte Auflage.**

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1854.

# Inhalt.

## Dritter Theil.

### Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.

### Dritte Periode der neueren Philosophie.

**Philosophie mit tieferem Eingehen in den Ursprung und die Bedeutung unserer wesentlichen, von dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleiteten Erkenntnisse und in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.**

### Von Kant bis auf unsere Zeit.


Seite.

I. Kant. . . . . . . . . . . . . . . 3—96

1. Kritische Untersuchung der Vermögen des reinen Verstandes und der theoretischen Vernunft. . . 6—57

2. Kritik der praktischen Vernunft. . . . . . 57—61

Seite.

3. Kritik der Urtheilskraft. . . . . . . . 62—65
4. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre und der Rechtslehre. . . . . . . . . . . 66—72
5. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. . 72—86
6. Charakter und Erfolg der Kantischen Philosophie. . 86—96

II. In der Schule Kant's hervorgetretene Versuche einer höheren Ausbildung der Kant'schen Lehre. . . . 96—229

1. K. L. Reinhold. . . . . . . . . . . 96—120
2. Beck. . . . . . . . . . . . . 120—124
3. J. G. Fichte. . . . . . . . . . . 124—179

a. Ausgangspunct und allgemeine Grundlage der Wissenschaftslehre. . . . . . . . . 127—132
b. Grundlage des theoretischen Wissens. . . . 132—147
c. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen. . . 147—153
d. Rechtslehre. . . . . . . . . 153—157
e. Sittenlehre. . . . . . . . . . 158—170
f. Zur Kritik der Fichteschen Wissenschaftslehre. . 170—174
g. Die umgeänderte Wissenschaftslehre. . . . 174—179

4. Fries. . . . . . . . . . . . 180—229

a. Theoretische Philosophie. . . . . . . 184—213
b. Praktische Philosophie. . . . . . . . 213—225
c. Stellung der Friesischen Philosophie zu der Kantischen und zur Philosophie überhaupt. . . . 225—229

III. Verhältniß der Kantischen Philosophie zur unkritischen Unmittelbarkeitslehre und zum Skepticismus. . 229—237
Jacobi. . . . . . . . . . . . . 230—237

IV. Herbart. . . . . . . . . . . . 238—309

1. Allgemeine Metaphysik. . . . . . . . 241—275
2. Psychologie. . . . . . . . . . . 275—290

Seite.
3. Praktische Philosophie. . . . . . . . 290—299
4. Andeutungen zur Naturphilosophie und zur Religionsphilosophie. . . . . . . . 299—305
5. Zur Charakteristik der Herbart'schen Philosophie. . . 305—309

V. Schelling. . . . . . . . . . . . 309—422
1. Erste Periode. . . . . . . . . . 313—335
2. Zweite Periode. . . . . . . . . . 335—356
3. Dritte Periode. . . . . . . . . . 356—409
a. Die Principien der negativen Philosophie. . . 380—385
b. Die Principien der positiven Philosophie. . . 385—409
4. Zur Kritik der Schelling'schen Lehre. . . . . 409—415
5. Die Schelling'sche Schule. . . . . . . 415—422

VI. Krause. . . . . . . . . . . . 422—464
1. Analytischer Theil des Systemes. . . . . 425—438
2. Synthetischer Theil. . . . . . . . 438—456
3. Zur Beurtheilung des Krause'schen Systems. . . 456—464

VII. Schleiermacher. . . . . . . . . . 464—512
1. Dialektik. . . . . . . . . . . 468—495
2. Ethik. . . . . . . . . . . . 495—509
3. Zur Beurtheilung der Bedeutung und des Standpunctes der Schleiermacher'schen Philosophie. . . 509—512

VIII. Hegel. . . . . . . . . . . . 512—638
1. Wissenschaft der Logik. . . . . . . . 519—559
a. Die drei Momente des logischen Denkens. . . 519—520
b. Eintheilung der Logik. . . . . . . 521—522
c. Die Lehre vom Sein. . . . . . . . 522—535
d. Die Lehre vom Wesen. . . . . . . . 535—547
e. Die Lehre vom Begriff. . . . . . . 547—559
2. Naturphilosophie. . . . . . . . . 559—583
a. Begriff der Natur und Eintheilung der Naturphilosophie. . . . . . . . . . 559—563

| | Seite. |
|---|---|
| b. Mechanik. | 563—571 |
| c. Physik. | 571—577 |
| d. Organik. | 577—583 |
| 3. Geistesphilosophie. | 583—617 |
| a. Begriff des Geistes und Eintheilung dieser Sphäre. | 583—585 |
| b. Der subjective Geist. | 585—600 |
| c. Der objective Geist. | 600—613 |
| d. Der absolute Geist. | 613—617 |
| 4. Charakter und Erfolg der Hegelschen Philosophie. | 639—644 |
| IX. Schlußbetrachtung. | 639—644 |

# Dritter Theil.

## Geschichte der neueren Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit.

# Dritte Periode
## der neueren Philosophie.

Philosophie mit tieferem Eingehen in den Ursprung und die Bedeutung unserer wesentlichen, von dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleiteten Erkenntnisse und in das Verhältniß des Erkennens zum Sein.

## Von Kant bis auf unsere Zeit.

---

## I. Kant.

1. Die Popularphilosophie und der Empirismus behaupteten damals sowohl in unserem Vaterlande als in den übrigen dem Leben der Philosophie zugänglichen Ländern Europa's ihre für die Tragweite und das intellectuelle Bedürfniß des gemeinen Verstandes unter den gebildeten Ständen durch Verständlichkeit und Brauchbarkeit sich empfehlende Herrschaft, als in dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts die Kritik der reinen Vernunft [1]) von Immanuel Kant [2]) erschien. Aus ih-

---

[1]) Riga, 1781, zweite hin und wieder verbesserte, mit einer neuen Vorrede versehene Auflage 1787, 6te Aufl. Leipz. 1818. 8. Zur Erläuterung des Zweckes und der Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft gab Kant 1783 unter dem Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können," eine Schrift heraus, welche nach seiner Erklärung den Plan jenes Werkes darlegt und in den Stand setzen soll, das Ganze desselben zu übersehen und die Hauptpuncte, worauf es hier ankommt, stückweise zu prüfen.

[2]) geboren zu Königsberg 1724, am 22sten April, Sohn eines

rem Auftreten ging, wie es die allgemeine Literaturzeitung in ihrem

---

Handwerkers daselbst. Den Schul- und Universitätsunterricht erhielt er in seiner Geburtsstadt und widmete sich auf seiner akademischen Laufbahn, während er zugleich theologische Vorlesungen besuchte, vornehmlich der Philosophie, der Mathematik und Physik. Nach Beendigung seiner Studien brachte er in seiner Vaterstadt, die er überhaupt nie verließ, eine Reihe von Jahren als Hauslehrer in verschiedenen Familien zu, erlangte 1755 am 12ten Junius die philosophische Doctorwürde, und begann im Wintersemester dieses Jahres, nachdem er am 27sten Septbr. öffentlich disputirt, als Privatdocent Vorträge über Logik und Metaphysik, über Physik und Mathematik zu halten. Funfzehn Jahre hindurch blieb er in dieser Stellung, 1770 wurde ihm die ordentliche Professur der theoretischen Philosophie zu Königsberg übertragen, 1780 ward er in den akademischen Senat aufgenommen und 1787 ernannte ihn die Berliner Akademie der Wissenschaften zu ihrem Mitgliede. Wegen Altersschwäche zog er sich 1794 von allen Amtsgeschäften zurück und starb 1804 am 12. Februar in seiner Vaterstadt, der er seit seinem Auftreten als akademischer Lehrer als eine glänzende Zierde angehört hatte. Seine ruhmvolle schriftstellerische Laufbahn eröffnete er in seinem zwei und zwanzigsten Lebensjahre mit der 1746 herausgegebenen Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibniz und andere Mathematiker in dieser Streitsache bedient haben.“ Ihr folgte bis zur Erscheinung seiner Kritik der reinen Vernunft eine beträchtliche Reihe von Abhandlungen physikalischen, mathematischen und philosophischen Inhalts, welche in der „Darstellung des Lebens und Charakters Kant's“ von L. E. Borowski nach der chronologischen Ordnung verzeichnet und nebst mehreren späteren ähnlichen Arbeiten in der von Tieftrunk besorgten „ächten und vollständigen Ausgabe der vermischten Schriften Kant's“ (Halle 1799—1807, 4 Bde. 8.) enthalten sind.

ersten Jahrgange[1]) richtig verkündigte, eine neue Epoche für die Geschichte der Philosophie überhaupt hervor. Kant unternahm es zuerst, den Ursprung, Grund und Charakter des Wesentlichen und Nothwendigen in der menschlichen Erkenntniß, nach einem bestimmt aufgefaßten Unterschiede von dem Außerwesentlichen und Zufälligen, vermittelst einer eben so sorgfältig durchgeführten, als originellen und scharfsinnigen Zergliederung des Erkenntnißvermögens zu erforschen. Dagegen hatte seinem Vorgänger Locke und der Schule desselben jenes Nothwendige hinter dem einseitig in's Auge gefaßten empirisch Thatsächlichen gegebener Seelenthätigkeiten und gegebener Erkenntnißgegenstände sich verhüllt. Leibniz aber nebst Wolff hatten die Realität des rein vernünftigen Erkennens neben dem empirischen zwar als eine zweifellos vorhandene, aber theils von ihnen nicht genetisch erklärte, theils hinsichtlich des Unterschiedes zwischen der Vernunfterkenntniß und der Sinneserkenntniß nicht richtig aufgefaßte Thatsache angenommen. Seiner „Kritik der reinen Vernunft" fügte er die „Kritik der praktischen Vernunft"[2]) und die „Kritik der Urtheilskraft"[3]) hinzu und legte durch diese Werke nach seiner Absicht das Fundament zu einem neuen Lehrgebäude der Philosophie, dessen einzelne aus dieser Grundlage abgeleiteten Fächer zum Theil noch von ihm selbst bearbeitet worden sind[4]). Für

[1]) In der Anzeige von Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Nr. 80, den 7ten April 1785.

[2]) Riga, 1788. 5te Aufl. Leipz. 1818. 8.

[3]) Berlin und Libau, 1790. 3te Aufl. 1799. 8.

[4]) Die hierher gehörigen Schriften sind: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, 1785. 4te Aufl. 1797, 8. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, 1786. 3te Aufl. 1800. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 2te verm. Aufl. 1794, 8. Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf, Königsb. 1795, 8. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsb. 1797. 2te Aufl. 1803, 8. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsb. 1798. 3te Aufl. 1821, 8. Metaphysische

unsere Uebersicht der Hauptpuncte seiner Philosophie haben wir insbesondere die drei Theile seiner kritischen Forschungen in Betracht zu ziehen, und außerdem einige charakteristische Bestimmungen aus seiner Tugendlehre, Rechtslehre und Naturlehre hervorzuheben.

### 1) Kritische Untersuchung der Vermögen des reinen Verstandes und der theoretischen Vernunft.

2. Dem Geist unseres großen Denkers wurde der Anstoß, welcher ihn zu der Prüfung des reinen Erkenntnißvermögens hinlenkte, nach seiner eigenen Aeußerung durch Hume's Einwürfe gegen die Realität des metaphysischen Wissens gegeben. Es waren dies jene scharfsinnigen Bemerkungen, die, wie wir früher gesehen haben, auf den Hauptpunct zurückkommen: das, was in unserem Bewußtsein als das Verhältniß von Ursache und Wirkung sich ausspreche, könne in keinem Falle wirklich a priori eingesehen werden, sondern werde nur gemäß dem Princip der Gewohnheit zufolge der Wahrnehmung einer regelmäßigen Coexistenz und Succession der Thatsachen in unserem Vorstellen aufgefaßt. Zwar hielt Kant diese Annahme des englischen Skeptikers, daß sich das Verfahren des menschlichen Verstandes in Anerkennung des Causalverhältnisses

---

Anfangsgründe der Rechtslehre, Königsb. 1799. 2te Aufl. 1803, 8. — Aus den Heften seiner akademischen Vorträge sind von Andern herausgegeben: Kant's Logik, Königsb. 1800. Pädagogik, ebend. 1803. Vorlesungen über die philos. Religionslehre, Leipz. 1817. Vorlesungen über die Metaphysik, Erf. 1821. Auf dem Standort seiner kritischen Philosophie erschienen auch von ihm die beiden Abhandlungen: Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsb. 1792, 8, und: Der Streit der Facultäten, Königsb. 1798, 8. — Kant's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz und F. W. Schubert, zwölf Theile, Leipz. 1838—40. Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in zehn Bänden, Leipz. 1838—1839.

auf kein anderes Princip, als auf die Gewohnheit stütze, für übereilt und unrichtig. Dagegen erschien ihm desto berücksichtigungswerther und unabweislicher das zuerst von Hume aufgestellte und von dessen Gegnern nicht genug nach seiner ganzen Bedeutung gewürdigte Problem, den Ursprung unseres Causalbegriffes und die Anwendbarkeit desselben einer genauen Prüfung zu unterziehen. Hierbei überzeugte er sich von dem Erfoderniß, wenn ein befriedigendes Resultat gewonnen und demgemäß über den Umfang und die wissenschaftliche Bedeutung der Metaphysik ein entscheidendes Urtheil begründet werden solle, diese Forschung nicht auf den Causalbegriff zu beschränken, sondern sie über die sämmtlichen Grundbegriffe auszudehnen, auf denen die metaphysischen Bestimmungen des Seins und des Zusammenhanges der Dinge beruhen [1]).

---

[1]) Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. S. 7—15. „Ich gestehe frei, sagt Kant daselbst, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichtes zu verdanken hatte. Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff von Verknüpfung der Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denke, vielmehr, daß Metaphysik ganz und gar aus solchen Begriffen bestehe."

In diesem Sinne legte er sich die Frage vor: ob Metaphysik überhaupt möglich sei [1]? Als unbestreitbar nahm er an, daß es derselben bisher noch nicht gelungen, den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen [2]. Dies, urtheilte er ferner, rühre daher, weil die dogmatischen Philosophen mit Unrecht das Vertrauen gehegt, ein System von reinen Vernunfterkenntnissen im Bezug auf die übersinnlichen Gegenstände zu Stande zu bringen, ohne vorausgehende Erwägung, wie der menschliche Geist solche Erkenntnisse zu erlangen vermöge, und welcher Umfang, welcher Werth und welche Gültigkeit diesen zukommen könne. Eine Erforschung der angegebenen Puncte müsse aber schlechterdings der metaphysischen Speculation vorausgehen, um ihr den Erfolg ihrer Bestrebungen zu verbürgen, um ihre Methode festzustellen und eine unerschütterliche Grundlage zu dem von ihr aufzuführenden Gebäude zu legen [3].

---

[1]) Prolegom. S. 38. Vorrede zur 2ten Aufl. der Kritik der rein. Vern. S. XIV u. XV.

[2]) Vorrede u. s. w. l. c.

[3]) Proleg. S. 42. Vorrede u. s. w. S. XXXV.: „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntniß, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien a priori streng beweisend sein), sondern dem Dogmatismus, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens." Die leitende Grundansicht in seinem von ihm als das kritische bezeichneten erkenntnißtheoretischen Systeme drückt Kant in folgender merkwürdigen Stelle dieser Vorrede aus, S. XVI.: „bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten. Aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch

3. Für eine genauere Bestimmung des bezeichneten Problemes betrachtete es Kant als erfoderlich, daß im voraus der Gegensatz zwischen den apriorischen oder reinen Erkenntnissen und den aposteriorischen oder Erfahrungskenntnissen, so wie auch zwischen den synthetischen und den analytischen Urtheilen mit Deutlichkeit anerkannt werde. Denn es erhelle aus der Natur der Sache, daß die Absicht der Metaphysik nur auf die Hervorbringung „reiner synthetischer Erkenntnisse" gerichtet sei.

Was den ersten Unterschied betrifft, so hält Kant für die sicheren, von einander unzertrennlichen Kennzeichen der apriorischen Erkenntniß die Nothwendigkeit und die strenge Allgemeinheit derselben. Die Erfahrung, dies steht ihm fest, lehrt uns nur, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber keineswegs, daß es nicht anders sich verhalten könne, ferner verleiht sie ihren Urtheilen niemals wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit. Wird also ein allgemeines Urtheil so gedacht, daß von der Regel, die es enthält, keine Ausnahme als möglich sich ergibt, so ist es nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern a priori gültig. Die Verschiedenheit zweitens zwischen den analytischen und den synthetischen Urtheilen beruht nach Kant's Erörterung darauf,

---

unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkennen richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Copernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."

daß in den Behauptungen, in welchen bloß das Verhältniß eines Subjectes zu einem Prädicate gedacht wird, wenn man zunächst nur die bejahenden berücksichtigt, von denen die Anwendung auf die verneinenden mit Leichtigkeit sich macht, dies Verhältniß auf zweierlei Art Statt haben kann. Entweder gehört der Prädicatsbegriff zum Subjectsbegriff als etwas, was in ihm, wenn auch nur versteckter Weise, eingeschlossen ist, oder er liegt außerhalb desselben, obgleich beide mit einander in Verknüpfung stehen. Im ersten Fall ist die Aussage eine analytische, im zweiten eine synthetische [1]).

4. Die Erfahrungsurtheile sind als solche sämmtlich synthetisch. Es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil wir, um ein solches zu fällen, aus unserem Begriffe nicht herausgehen dürfen. Ferner finden sich in allen theoretischen Vernunftwissenschaften synthetische Urtheile a priori wenigstens als Principien. Dies gilt erstlich von der Naturwissenschaft, wie unter andern aus den Grundsätzen erhellt, daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, und daß in jeder Mittheilung der Bewegung die Wirkung und die Gegenwirkung einander gleich sein müssen. An beiden Grundsätzen ist nicht allein die Nothwendigkeit, folglich ihr Ursprung a priori, sondern auch ihre synthetische Eigenthümlichkeit einleuchtend [2]). Eben so verhält es sich mit den übrigen

---

[1]) Kritik der reinen Vern. Einleit. II u. IV. Die Behauptung z. B.: „alle Körper sind ausgedehnt", ist eine analytische, denn wir dürfen nicht über den Begriff hinausgehen, den wir mit dem Worte „Körper" verbinden, sondern wir brauchen ihn nur zu zergliedern, um das Merkmal der Ausdehnung in ihm zu finden. Wenn wir uns hingegen vorstellen: „alle Körper sind schwer", so enthält das Prädicat etwas Anderes, als was für uns in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt liegt, und die Aussage eines solchen Prädicates ist eine synthetische.

[2]) In dem Begriffe der Materie denken wir uns nach Kant's An-

Bestimmungen des reinen Theiles der Naturlehre. Zweitens gehören die der reinen Mathematik eigenthümlichen Sätze insgesammt zu dieser Classe und sind keineswegeѕ analytisch, wovon sich Jeder durch eigenes Nachdenken über ihren Inhalt leicht überzeugen kann. Drittens besteht die Metaphysik ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen apriorischen Urtheilen. Es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die man a priori von den Dingen bildet, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern [1]).

Hiernach muß die oben aufgeworfene Frage: „ob Metaphysik überhaupt möglich sei?" um eine methodische, vollständige und gründliche Beantwortung erhalten zu können, zu der allgemeineren erweitert werden: „wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" Bei der Auflösung dieses Problemes kommt die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauches in der Gründung und Ausführung aller Wissenschaften zur Sprache, welche eine theoretische Erkenntniß a priori von Gegenständen enthalten, und dasselbe zerfällt daher in die drei specielleren Aufgaben, zu erklären, wie erstens die reine Mathematik, zweitens die reine Naturwissenschaft, und drittens die Metaphysik als Wissenschaft möglich sei [2])?

5. Durch Hervorhebung der nachgewiesenen Aufgaben ergibt sich die Idee der Wissenschaft, zu deren Bezeichnung Kant den Ausdruck „Kritik der reinen Vernunft" gewählt hat. Die Vernunft überhaupt, bemerkt er, enthält die Principien der apriorischen Erkenntniß und „die reine Vernunft" die Principien, nach denen etwas schlechthin a priori erkannt wird. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein, in deren

---

nahme nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß die Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben, mithin gehen wir wirklich über den Begriff der Materie hinaus, um jene angegebenen Bestimmungen a priori synthetisch mit ihm zu verknüpfen.

[1]) l. c. IV. u. V.

[2]) l. c. VI.

Befolgung alle reine Erkenntnisse a priori erworben und wirklich zu Stande gebracht werden können. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organons würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Dies wäre aber nicht nur ein Unternehmen von großer Ausdehnung und Schwierigkeit, sondern es steht auch noch dahin, ob hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniß und in welchen Fällen sie erreichbar ist. Daher erscheint vorläufig eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und ihrer Grenzen, in der Eigenschaft einer Propädeutik zu dem Systeme der reinen Vernunft, als zweckmäßig und erfoderlich. Eine solche ist nicht eine „Doctrin der reinen Vernunft", sondern nur eine Kritik derselben zu nennen. Ihr Nutzen kann in Ansehung der Speculation eigentlich nur negativ sein, indem sie nicht zur Erweiterung, sondern lediglich zur Läuterung unserer Vernunfterkenntniß dient und in dieser Sphäre uns vor Irrthümern bewahrt, womit jedoch schon etwas sehr Bedeutendes gewonnen wird. Sie macht einen Theil der „Transscendentalphilosophie" aus, d. h. derjenigen, welche sich nicht mit den gegebenen Gegenständen unseres Erkennens, sondern allein mit unserer Erkenntnißweise der Gegenstände beschäftigt, insoweit dieselbe a priori möglich sein soll. Für die Grenzbestimmung dieser transscendentalen Kritik ist genau festzuhalten, daß keine Begriffe in ihre Untersuchung gezogen werden dürfen, die irgend etwas Empirisches in sich befassen. Deshalb gehören in ihr Gebiet nicht die obersten Grundsätze der Moralität, obgleich diese allerdings apriorische Erkenntnisse sind, weil von der Erwägung derselben, in der Darstellung eines Systemes der reinen Sittlichkeit, die Berücksichtigung der Begriffe der Lust und Unlust und der Begierden und Neigungen unzertrennlich ist, welche Begriffe insgesammt aus der Erfahrung ihren Ursprung nehmen [1]).

6. Die gesammte Kritik der reinen Vernunft zerfällt in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Haupttheile. Den ersten bei wei-

---

[1]) l. c. VII.

tem größeren hat Kant „die transcendentale Elementarlehre" betitelt. In ihr erörtert er die ursprüngliche Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens oder die Beschaffenheit und den gültigen Erkenntnißgebrauch derjenigen Anschauungsweisen und Begriffe, die zufolge seiner Ansicht als die ursprünglichen Formen des Erkennens vor aller Wahrnehmung und vor allem Erwerbe von Kenntnissen im menschlichen Geiste vorhanden, mithin ihm angeboren oder, wie Kant sich ausdrückt, a priori gegeben sind. Diese können als solche nach seinem Dafürhalten nur durch reines apriorisches Denken in uns gefunden werden. Der zweite kleinere Haupttheil, mit der Ueberschrift „die transcendentale Methodenlehre" enthält die Angabe der formalen Bedingungen eines vollständigen Systemes der reinen Vernunfterkenntnisse.

Für die Untersuchungen des ersten Theiles setzt Kant voraus: es gebe zwei Stämme unserer Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich „Sinnlichkeit" und „Verstand". Durch jene werden uns Gegenstände dargeboten, durch diesen werden sie gedacht. Beiden gehören apriorische Vorstellungen an, als die unserem Geist einwohnenden Bedingungen, unter welchen Gegenstände theils ihm vorgelegt, theils von ihm denkend aufgefaßt werden können. Hierauf beruht die Eintheilung der Elementarlehre in die „transcendentale Sinnenlehre oder Aesthetik" und in die „transcendentale Verstandeslehre oder Logik" [1]).

7. Die Sinnlichkeit, lehrt Kant, steht als Empfänglichkeit, als Vermögen, Vorstellungen vermittelst der Art, wie wir von Gegenständen angeregt werden, zu erlangen, dem Verstand entgegen, welchem die Spontaneität des Erkennens zukommt, das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Durch die Sinnlichkeit werden uns die Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns die

---

[1]) l. c.

Anschauungen. Durch den Verstand werden sie gedacht und aus ihm entspringen die Begriffe. Anschauungen und Begriffe machen die Elemente unserer intellectuellen Thätigkeit aus, so daß weder die letzteren, ohne sich auf eine ihnen entsprechende Anschauung zu beziehen, noch die ersteren, ohne unter Begriffe gefaßt zu werden, ein Erkennen zum Ergebniß haben. Die Wirkung eines uns anregenden Dinges auf unsere Vorstellungsfähigkeit ist die „Empfindung". Jede Anschauung, welche hierdurch in uns erzeugt wird, ist eine „empirische", und der Gegenstand einer empirischen Anschauung ist eine „Erscheinung". In der Erscheinung unterscheidet sich das unserem Empfinden Entsprechende, die „Materie" derselben, von der „Form", welche bewirkt, daß das empfundene Mannigfaltige in gewissen Verhältnissen geordnet und unter eine bestimmte Norm gebracht wird, und welche unmöglich selbst wiederum Empfindung sein kann. Daher wird uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur a posteriori gegeben, ihre Form aber liegt in der Seele a priori bereit und läßt sich deshalb auch abgesondert von jenem Stoffe betrachten [1]).

Vorstellungen, in denen nichts Empfindbares enthalten ist, sind im erkenntnißtheoretischen Sinne „rein". Die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt, welche selbst eine „reine Anschauung" heißen darf, wird auf folgende Weise in unserem Geist angetroffen. Wenn wir von der Vorstellung eines bestimmten Körpers dasjenige absondern, was hierbei nur der Verstand als solcher erkennt, z. B. die Begriffe der Substanz, der Kraft, der Theilbarkeit, und ferner, was an ihr durch Empfindung sich kundgibt, also die Wahrnehmungen der Undurchdringlichkeit, der Härte, der Farbe, u. s. w., so bleibt uns von einer solchen erfahrungsmäßigen Anschauung noch etwas übrig, nämlich der Ausdehnung und die Gestalt. Diese gehören der reinen Anschauung oder der bloßen Form unserer Sinnlichkeit an. Ueberhaupt zeigt sich, sobald

---

[1]) Krit. d. rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. Vergl. II. Th. Einleit. I.

wir an den wahrgenommenen Gegenständen von Allem abstrahiren, was an ihnen theils durch Begriffe gedacht wird, theils auf Rechnung der Empfindung zu setzen ist: daß es zwei reine Formen des sinnlichen Anschauens gibt, den Raum und die Zeit, wie aus folgender näheren Erwägung derselben deutlicher erhellt [1]).

8. An der Sinnlichkeit, in der bereits festgestellten Bedeutung dieses Wortes, ist der „äußere und der innere Sinn" zu unterscheiden, beide hier lediglich als Eigenschaften unseres Geistes, ohne Berücksichtigung des leiblichen Organismus betrachtet. Vermittelst des äußeren Sinnes stellen wir uns die Dinge außer uns im Raume vor. Vermittelst des inneren Sinnes schaut unsere Seele sich selbst, zwar nicht als einen subsistirenden Gegenstand, aber doch in ihren inneren Zuständen an. Die bestimmte Form, unter welcher die Anschauung der psychischen Zustände allein möglich ist, besteht in den Verhältnissen der Zeit. Nun fragt es sich: was sind der Raum und die Zeit? Sind sie wirkliche Wesen, oder sind sie nur entweder innere Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche diesen an sich zukommen, unabhängig davon, ob sie in unserem Bewußtsein sich darstellen oder nicht? Oder endlich haften sie nur an der Art und Weise unseres Anschauens und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Geistes, so daß sie ohne diese Bedingung von gar keinem Gegenstande prädicirt werden könnten?

Das Letzte erhält durch eine gehörige Beleuchtung entschiedene Gewißheit. Der Raum ist kein empirischer, von äußeren Erfahrungen abgezogener Begriff. Seine Vorstellung muß dem zum Grunde liegen, daß Gegenstände uns als außer uns und als neben einander erscheinen. Er ist eine nothwendige apriorische Vorstellung. Denn man kann sich wohl denken, daß keine Gegenstände ihn erfüllen, aber keinesweges, daß er selbst nicht vorhanden sei. Auch ist er kein discursiver, allgemeiner Begriff von Verhältnissen

---

[1]) l. c. I. Th. §. 1.

der Dinge, sondern eine bloße Anschauung. Denn wir vermögen nur einen einzigen Raum uns vorzustellen und verstehen Theile eines und desselben, wenn wir von mehreren Räumen reden. Solche Theile können nur als in dem allumfassenden Raum enthalten gedacht werden, und dieser entsteht uns nicht erst als Resultat einer Zusammensetzung aus jenen. Endlich gibt er sich uns als eine unendliche gegebene Größe kund. Nun befaßt zwar jeder Begriff eine unbegrenzte Menge verschiedener möglicher Vorstellungen unter seiner Sphäre, jedoch keiner vereinigt unendlich viele Vorstellungen in seinem Inhalte. Von dem Raum aber gilt dies Letztere, da in ihm eine endlose Vielheit von Theilen neben einander besteht. Folglich ist die ursprüngliche Raumvorstellung eine aprioriſche Anschauung und kein Begriff [1]).

Die Geometrie bestimmt die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori. Eine solche Erkenntniß vom Raume würde nicht erreichbar sein, wenn er nicht eine ursprüngliche Anschauung wäre. Denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze ziehen, die über denselben hinausgehen. Diese Anschauung muß ferner a priori, also vor jeder Wahrnehmung von Gegenständen in uns vorhanden sein, da die geometrischen Sätze sämmtlich eine apodiktische, mit dem Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit verbundene Gewißheit darbieten. Der Raum ist hiernach bloß die Form aller Erscheinungen für den äußeren Sinn, und der Satz: die Dinge insgesammt existiren neben einander im Raume, fällt unter die Einschränkung: insofern die Dinge als Gegenstände unserer äußeren sinnlichen Anschauung gegeben sind. So besitzt der Raum zwar empirische Realität, eine objective Gültigkeit in Ansehung alles dessen, was als Gegenstand von außen her sich uns darbietet, aber zugleich eine transcendentale Idealität, er ist Nichts, sobald wir ihn nicht einzig als die subjective Bedingung der Möglichkeit

---

1) l. c. I. Thl. 1ster Abschn. §. 2.

unserer Erfahrung, sondern als etwas gelten lassen wollen, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liege[1]).

9. Auf gleiche Weise, wie an dem Raum, ist auch an der Zeit der transcendental ideale Charakter darzuthun. Sie ist kein empirischer Begriff, weil das Zugleichsein und das Aufeinanderfolgen nicht in der Wahrnehmung hervortreten würden, wenn die Zeitvorstellung nicht a priori zum Grunde läge. Vielmehr kündigt sie sich als eine nothwendige, alle Anschauungen bedingende Vorstellung dadurch an, daß man im Denken zwar wohl die Erscheinungen aus ihr wegzunehmen, aber nicht sie selbst verschwinden zu lassen vermag. Auf ihre apriorische Nothwendigkeit gründet sich die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von ihren Verhältnissen. Sie ist kein discursiver Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Denn ihre Vorstellung begreift keine Mehrheit von Dingen unter sich, da verschiedene Zeiten nur Theile einer und derselben Zeit sind. Endlich entsteht uns jede bestimmte Zeitgröße durch Einschränkung der zum Grunde liegenden schrankenlosen Zeit. Wenn aber die Theile bloß durch Begrenzung als bestimmte Größen denkbar sind, so kann die Vorstellung des Ganzen nur auf einer unmittelbaren Anschauung und nicht auf Begriffen beruhen, welche nichts Anderes als Theilvorstellungen enthalten.

---

[1]) l. c. §. 3. Außer der Raumanschauung, bemerkt Kant, gibt es keine anderen subjectiven und auf etwas Aeußeres bezogenen Vorstellungen, welche zugleich a priori objectiv heißen dürften. Denn man kann aus anderen dieser Art keinen synthetischen Satz a priori herleiten. Daher kommt ihnen auch, genau zu reden, keine Idealität zu, wenn sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinstimmen, daß sie bloß zur subjectiven Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmungsweise gehören, wie z. B. die Empfindungen der Farben, der Töne und der Wärme, welche eben deshalb, weil sie bloß Empfindungen und keine Anschauungen sind, an sich keinen Gegenstand, am wenigsten a priori, erkennen lassen.

Demzufolge ist die Zeit, wie der Raum, eine Form unserer Sinnlichkeit und zwar ist sie die Form des inneren Sinnes, des Anschauens unserer eigenen Seelenzustände, indem sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserem inneren Leben bestimmt. In ihr besteht die formale a priori vorhandene Bedingung aller Erscheinungen überhaupt, die unmittelbare der inneren und die mittelbare der äußeren. Nach dem Principe des inneren Sinnes läßt sich ganz allgemein sagen: die Erscheinungen überhaupt, d. h. alle Gegenstände der Sinne existiren in der Zeit und stehen nothwendiger Weise unter Zeitverhältnissen [1]).

10. Hierdurch glaubt Kant in Ansehung des sinnlichen Vorstellungsvermögens die Grundwahrheit des transcendentalen Idealismus erwiesen zu haben: daß die Dinge, welche wir anschauen, nicht an sich selbst so beschaffen sind, wie sie uns erscheinen. Könnten wir, nimmt er demgemäß an, die subjective Eigenthümlichkeit unserer Sinne überhaupt aufheben, so würden alle Eigenschaften und Verhältnisse der Gegenstände im Raum und in der Zeit, ja der Raum und die Zeit selbst verschwinden. Was es für eine Bewandtniß mit den Dingen an sich, abgesehen von der Receptivität unserer Sinnlichkeit, haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, welche uns eigenthümlich ist, und die nicht nothwendig jedem Wesen, wenn gleich jedem Menschen, zukommen muß. Mit dieser Behauptung darf aber keineswegs die ganz verschiedene und irrige verwechselt werden, daß die Gegenstände unserer Sinneswahrnehmung für einen bloßen Schein zu halten sein. Es existiren eben so gewiß Dinge außer uns, wie wir selbst und wie die Zustände in uns, nur stellen sie sich uns nicht so dar, wie sie an sich, also unabhängig von Raum und Zeit, vorhanden sind [2]).

---

[1]) l. c. §. 4.

[2]) l. c. §. 8. In den Prolegomenen u. s. w. S. 62 u. f. führt Kant zur Unterscheidung seines kritischen oder transcendentalen Idealismus von dem materialen an: der letztere bestehe in der

11. Gegenüber dem sinnlichen Wahrnehmungsvermögen und den Formen desselben nimmt der reine Verstand ein eigenthümliches, von den Sinnesanschauungen und den Erfahrungskenntnissen völlig abgesondertes Gebiet ein. Er enthält einen für sich selbst bestehenden, sich selbst genügenden und durch keine äußerlich hinzukommenden Zusätze zu vermehrenden Inbegriff von Begriffen und Grundsätzen. Diese müssen auf die ursprünglichen Grundbegriffe oder Stammbegriffe unseres Erkenntnißvermögens zurückgeführt werden. Zur Entdeckung der letzteren bedarf es einer vollständigen Uebersicht der logischen Urtheilsformen. Denn alle Verstandeshandlungen bestehen aus Urtheilen und der Verstand zeigt sich hiernach überhaupt als ein Vermögen zu urtheilen. Er ist nämlich das Vermögen zu denken, das Denken aber ist das Erkennen durch Begriffe, und die Begriffe sind Prädicate möglicher Urtheile, welche sich in dieser Eigenschaft auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande beziehen. So geht der Begriff „des Körpers“ auf etwas, sei es z. B. „Metall“, was durch ihn erkennbar ist. Er würde kein Begriff sein, wenn unter ihm nicht andere Vorstellungen enthalten wären, vermittelst deren er eine Anwendung auf Gegenstände finden kann, und demzufolge macht er sich als Prädicat zu einem möglichen Urtheile geltend, z. B. zu der Behauptung: ein jedes Metall ist ein Körper.

12. Die logischen Urtheilsformen treten in unserem Bewußt-

---

Behauptung, daß es keine andere, als denkende Wesen gebe, und daß die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen überzeugt sind, nur Vorstellungen in uns sein, denen in der That kein außerhalb unser befindlicher Gegenstand entspreche. Der kritische Idealismus dagegen behaupte, es sein uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände, welche wir sinnlich wahrnehmen, gegeben, allein man wisse nichts von dem, was sie an sich selbst sein mögen, sondern man kenne nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns bewirken, indem sie unsere Sinne afficiren.

sein hervor, wenn wir von jeder Verschiedenheit des Inhaltes der Urtheile absehen und nur auf die allgemeine Weise, wie der Verstand in ihnen irgend einen Stoff verknüpft, unsere Aufmerksamkeit wenden. Sie fallen unter vier Grundbestimmungen, deren jede drei Rubriken unter sich befaßt, nach folgender Zusammenstellung:

Formen der Urtheile:

| Quantität. | Qualität. | Relation. | Modalität. |
|---|---|---|---|
| Einzelne, | Bejahende, | Kategorische, | Problematische, |
| Besondere, | Verneinende, | Hypothetische, | Assertorische, |
| Allgemeine. | Unendliche ob. Limitirende[1]). | Disjunctive. | Apodiktische. |

[1]) Der Begriff des unendlichen oder limitirenden Urtheils wird von Kant in der von ihm angenommenen Bedeutung, zum Unterschiede von dem verneinenden Urtheile, folgendermaßen bestimmt. In der transscendentalen Logik, bemerkt er, müssen die unendlichen Urtheile von den bejahenden unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik ihnen mit Recht beigezählt werden und hier kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt davon, ob ein Prädicat als solches entweder bejahend oder verneinend ist, und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjecte entweder beigelegt oder entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werth oder Inhalte der logischen Bejahung vermittelst eines bloß verneinenden Prädicates, und erwägt, was diese in Ansehung der gesammten Erkenntniß für einen Gewinn verschafft. Wenn wir z. B. von der Seele behaupten: sie ist nicht sterblich, so wird durch dieses Urtheil, insofern wir es nur als ein verneinendes betrachten, wenigstens ein Irrthum abgehalten. Wir haben aber durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, der logischen Form nach wirklich bejaht, indem wir die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setzen. Jedoch ist, weil von dem ganzen Umfange der möglichen Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbende den anderen, in diesem Satz

Jede der verschiedenen Weisen, nach denen eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen zu einem Ganzen im Urtheile vereinigt wird, entspricht einem besonderen reinen Verstandesbegriffe, welcher das Eigenthümliche der in einem solchen Ganzen zum Vorscheine kommenden Einheit ausdrückt und a priori die Bedeutung besitzt, Gegenstände der Anschauung in unserem Bewußtsein zu ordnen und zu bestimmen. Diese Verstandesbegriffe, welche die Stammbegriffe unseres Erkenntnißvermögens, die ursprünglichen, reinen, a priori in unserem Geiste vorhandenen Normen der Verbindung unserer Anschauungen für das denkende Vorstellen, und als solche die wahren, von Aristoteles gesuchten, aber nicht entdeckten Kategorieen sind, stellen sich in folgendem Verzeichniß dar [1]:

---

nichts Anderes gesagt, als daß die Seele eines von der unendlichen Menge derjenigen Dinge sei, die übrig bleiben, wenn wir das Sterbliche insgesammt wegnehmen. Hierdurch wird bloß die unendliche Sphäre alles Möglichen insoweit beschränkt, daß das Sterbliche davon abgetrennt und daß in den übrigen Umfang ihres Raumes die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt bei einer solchen Ausnahme noch immer unendlich, es können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne daß darum der Inhalt des Begriffs von der Seele im mindesten wächst und bejahend bestimmt wird. Die in Hinsicht des logischen Umfanges unendlichen Urtheile sind also wirklich bloß beschränkend in Ansehung des Inhaltes der Erkenntniß überhaupt, und insofern dürfen sie in der Uebersicht der transcendentalen Momente des Denkens nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen apriorischen Erkenntniß wichtig sein kann.

[1]) Krit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. 1. Buch 1. Hauptst. Kant fügt der Angabe der zwölf nach seiner Meinung ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe die Bemerkung hinzu, es gebe auch eine Anzahl abgeleiteter reiner Begriffe, die man zum Unterschiede von den primitiven, als den Kategorieen oder Prädicamenten, die Prädicabilien des reinen Verstandes nennen könne.

Uebersicht der Kategorieen:

| Quantität. | Qualität. | Relation. | Modalität. |
| --- | --- | --- | --- |
| Allheit, | Realität, | Subsistenz u. Inhärenz, | Möglichkeit, Unmöglichkeit, |
| Vielheit, | Negation, | Causalität u. Dependenz, | Dasein, Nichtsein, |
| Einheit. | Limitation. | Gemeinschaft [1]). | Nothwendigkeit, Zufälligkeit. |

---

Ihre Aufzeichnung sei für den Zweck der vorliegenden Untersuchung entbehrlich, man könne sie aber ohne Schwierigkeit zu Stande bringen und schon dadurch größtentheils erreichen, daß man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nehme und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung und des Leidens, der Gemeinschaft die Prädicabilien der Gegenwart und des Widerstandes, den Prädicamenten der Modalität die Prädicabilien des Entstehens, Vergehens, der Veränderung, u. s. w. unterordne.

[1]) Von der Kategorie der Gemeinschaft erwähnt Kant mit Recht, sie sei die einzige, deren Uebereinstimmung mit der ihr entsprechenden Urtheilsform weniger in die Augen falle, als dies bei den übrigen Kategorieen der Fall sei. Um sich dieser Uebereinstimmung zu versichern, müsse man darauf achten, daß in jedem disjunctiven Urtheil eine Begriffssphäre als ein Ganzes in Theile zerlegt werde, welche einander nicht subordinirt, sondern coordinirt sein und einander gegenseitig, nicht, wie dies in einer Reihe Statt findet, einseitig voraussetzen und bestimmen. Eine ähnliche Verknüpfung werde in einem Ganzen von Dingen gedacht, da nicht das Eine, als das Bewirkte, dem Anderen, als der Ursache seines Daseins untergeordnet, sondern das Eine dem Anderen, als das zugleich Bedingende und Bedingte, nach dem Verhältnisse der Wechselbedingung, beigeordnet werde. Der Verstand beobachte also das nämliche Verfahren, wenn er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffes vorstelle und wenn er ein Ding als theilbar denke. Wie die Glieder einer Begriffsein-

13. Die objective Gültigkeit der Kategorieen beruht darauf, daß durch ihren Gebrauch allein die menschliche Erfahrung zu Stande kommen kann. Um nun einzusehen, wie dies geschieht, muß zuvörderst bemerkt werden, daß die mannigfaltigen Anschauungen der Sinnlichkeit nur vermöge der in unserem Vorstellen erfolgenden Verknüpfung zur Erkenntniß sich gestalten. Diese Synthesis ist kein Leiden, keine Affection des Erkenntnißvermögens, sondern eine Handlung, eine Aeußerung der Spontaneität oder des Verstandes in weiterer Bedeutung. Es unterscheiden sich aber drei Arten der Synthesis, die stufenweise auf einander folgen. Zunächst verknüpft der Verstand, insofern er das Vermögen der Einbildungskraft besitzt, das Mannigfaltige entweder gegebener oder reiner Anschauungen der Sinnlichkeit, welches unter der Form der Zeit in einzelnen auf einander folgenden Momenten hervortritt, vermittelst der Apprehension und der Reproduction zu einem einzigen Bilde. Die Apprehension der empirischen Einbildungskraft fügt durch Empfindung erfüllte Raumtheilchen und Zeittheilchen zu einer Gesammtanschauung zusammen. Dagegen die Apprehension der reinen productiven Einbildungskraft verbindet bloße, nicht durch Empfindung ausgefüllte Theilchen des Raumes und der Zeit. Sie erzeugt dergestalt in uns die apriorische Anschauung theils des Raumes und der Zeit überhaupt, theils einzelner Raumgestalten und Zeitabschnitte, da der Raum und die Zeit nicht nur die ursprünglichen Formen unseres Anschauens, sondern selbst auch reine, ein Mannigfaltiges in sich enthaltende Anschauungen sind. Zweitens verknüpft der Verstand, als das Vermögen der Begriffe, das Mannigfaltige der bereits vermittelst der Apprehension und Reproduction vereinigten Anschauungen zur Einheit des Begriffes, welche deshalb vorzugsweise die Verstandeseinheit heißt. Endlich verknüpft der Verstand als das Vermögen der Ideen, als Vernunft ein Mannig-

---

theilung einander ausschließen und doch in einer Sphäre verbunden sein, so geben die Theile eines Dinges als solche sich kund, von denen jeder eine besondere Existenz besitze, während sie sämmtlich in einem Ganzen zusammengehören.

faltiges von Begriffen zur Einheit der Idee, und diese Einheit ist die Vernunfteinheit oder die systematische Einheit [1]).

14. Die Auseinandersetzung der Weise, wie die Kategorieen als die Grundformen der Verstandessynthesis auf die Gegenstände unserer Erkenntniß sich beziehen, wird von Kant die „transcendentale Deduction der Kategorieen" genannt. Sie geht von folgender Betrachtung aus. Die Apperception oder das Selbstbewußtsein, dessen allgemeiner Ausdruck in dem Satze „ich denke" erscheint, muß alle unsere Vorstellungen begleiten, denn sonst würden sie nicht die unsrigen sein. Die Apperception unterscheidet sich als reine und als empirische. Die reine enthält lediglich den Ausdruck der Spontaneität unseres Geistes in der Vorstellung: „ich denke." Die empirische dagegen ist dasjenige Selbstbewußtsein, welches zu jeder einzelnen, durch Affection der Sinnlichkeit gegebenen Vorstellung unmittelbar hinzukommt und sich zum Beispiel in den Vorstellungen ausdrückt: „ich sehe, ich höre den bestimmten Gegenstand dort." Alle unsere besonderen Aeußerungen der empirischen Apperception in den einzelnen Wahrnehmungen und Reflexionen werden in dem allgemeinen Selbstbewußtsein, in dem Bewußtsein eines einzigen Ichs verbunden. Die Einheit, welche vermöge dieser Verbindung entsteht, ist die synthetische Einheit der Apperception. Durch sie wird die reflectirende Anerkennung erst möglich, daß das Ich oder das Selbstbewußtsein in allen einzelnen Vorstellungen das nämliche ist, worin die analytische Einheit der Apperception besteht. Wie der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung im Bezug auf die Sinnlichkeit dieser ist: daß das Mannigfaltige der Anschauungen unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe, so ist der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Erkenntniß im Bezug auf den Verstand, insofern die gegebenen Anschauungen in einem Bewußsein müssen verknüpft werden können: daß das Mannigfaltige der Anschauungen unter

---

[1]) l. c. §. 26. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptst. 3ter Abschn. 3. u. B.

den Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception sich befinde. Die Einheit der Apperception heißt die objective, weil durch sie alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in dem Begriff eines Objectes vereinigt wird, was z. B. in dem Urtheile sich ausspricht: dieser Körper ist hart. Sie muß von der subjectiven Einheit des Bewußtseins unterschieden werden, als einer bloßen Bestimmung des inneren Sinnes, durch welche das Mannigfaltige der Anschauung zum Behuf der Apperception empirisch gegeben wird, wie dies z. B. in dem Ausdruck erscheint: ich fühle diesen Körper als einen harten. Jedes Urtheil ist nichts Anderes, als eine Weise, wie unser Geist gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception bringt; die Copula „ist" dient dazu, die objective Einheit von der subjectiven zu unterscheiden. So fällt also das in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, und die Handlung des Verstandes, durch welche das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen — sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe sein — unter die Apperception gebracht wird, besteht in der logischen Function des Urtheilens. Demzufolge muß alles Mannigfaltige, welches für uns den Gegenstand einer Erkenntniß ausmachen soll, in Ansehung einer der logischen Urtheilsweisen bestimmt sein, um hierdurch zur bewußtvollen Anerkennung zu gelangen. Nun sind es die Kategorieen, deren Bedeutung und Eigenthümlichkeit in den verschiedenen Arten des Urtheiles sich kundgibt. Also ist das Resultat hiervon: daß das Mannigfaltige in jeder gegebenen Anschauung nothwendig unter den Kategorieen steht, und daß der Gebrauch der Kategorieen die nothwendige Bedingung für die Möglichkeit und Wirklichkeit unserer Erfahrung ist. Es versteht sich, daß die Kategorieen nur Regeln für einen Verstand sind, wie der menschliche, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, das heißt, welcher nichts Anderes vermag, als das in der Anschauung ihm dargebotene Mannigfaltige durch seine Synthesis zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern lediglich den Stoff der Erkenntniß, die ihm gegebenen Anschauungen verbindet und ordnet. Uebrigens läßt sich von der Eigenthümlichkeit unseres Ver-

standes, nach welcher er bloß vermittelst der Kategorieen, und nur bei dieser Art und Zahl derselben die Einheit der Apperception zu Stande bringen kann, eben so wenig ein fernerer Grund angeben, als von der Thatsache, daß wir gerade diese und keine anderen Functionen des Urtheiles besitzen, und daß der Raum und die Zeit die einzigen Formen der für uns möglichen Anschauung sind [1]).

15. Für die Anwendung der Kategorieen auf die Erscheinungen bedarf es einer vermittelnden Vorstellungsweise. Denn der Gegenstand, der einem Begriff untergeordnet werden soll, muß demselben gleichartig sein. Aber die ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe sind den sinnlichen Anschauungen an und für sich ganz ungleichartig und werden in ihnen nicht angetroffen. Die in Rede stehenden vermittelnden Vorstellungen müssen einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung etwas Uebereinstimmendes haben, und folglich eben so wohl intellectuell und a priori vorhanden, als sinnlich sein. Sie beruhen daher auf einer a priori erfolgenden Zeitbestimmung. Die Zeitbestimmung ist theils den Kategorieen insofern gleichartig, als sie Allgemeinheit besitzt und auf eine apriorische Regel sich gründet, theils auch den Erscheinungen gleichartig, da die Zeit in jeder empirischen Anschauung enthalten ist. Kant nennt diese vermittelnden intellectuell-sinnlichen Vorstellungen die reinen oder transcendentalen Schemata der Kategorieen, welche in folgender Zusammenstellung hervortreten:

---

[1]) l. c. §. 16—23.

Schemata der Kategorieen:

| Schema der Kategorieen der Quantität: | | Schemata der Kategorieen der Qualität: | |
|---|---|---|---|
| Einheit: / Vielheit: / Allheit: | Zahl. | Realität: | Sein in der Zeit, erfüllte Zeit. |
| | | Negation: | Nichtsein in der Zeit, leere Zeit. |
| | | Limitation: | Ein gewisser Grad der Zeiterfüllung. |

| Schemata der Kategorieen der Relation: | | Schemata der Kategorieen der Modalität: | |
|---|---|---|---|
| Substanz: | Beharrlichkeit d. Seienden in der Zeit. | Möglichkeit: | Uebereinstimmung der Vorstellung eines Gegenstandes mit den Zeitbestimmungen überhaupt. |
| Causalität: | Succession des Mannigfaltigen. | | |
| Gemeinschaft: | Coexistenz d. Bestimmungen der einen Substanz mit denen der andern. | Dasein: | Dasein in einer bestimmten Zeit. |
| | | Nothwendigkeit: | Dasein zu aller Zeit. |

Gemäß der Bedeutung dieser Schemata, als der unerläßlichen Bedingungen, um den reinen Verstandesbegriffen die Beziehung auf Gegenstände zu verschaffen, verstatten die Kategorieen keinen andern wahren Erkenntnißgebrauch, als einen empirischen, indem sie bloß dazu dienen, daß die für uns vorhandenen Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis unterworfen und hiermit für eine durchgängige Verknüpfung in unserer Erfahrung geeignet werden [1]).

16. Die für den menschlichen Geist nothwendige Weise der

---

[1]) l. c. II. Th. I. Abth. II. Bd. 1st. Hauptst.

Anwendung seiner Anschauungsformen und seiner Kategorieen auf den Wahrnehmungsstoff spricht sich in den obersten synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes aus. Diese sind nach der Ordnung der vier Rubriken der Kategorieen 1) Axiome der Anschauung, 2) Anticipationen der Wahrnehmung, 3) Analogieen der Erfahrung, 4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1) Der Grundsatz für die Anwendung der Kategorieen der Quantität auf die Formen des Raumes und der Zeit ist das Princip der Axiome der Anschauung, welches lautet: „alle Erscheinungen sind der Anschauung nach extensive Größen.“ Die subjective Bedeutung und apriorische Nothwendigkeit desselben ergibt sich in folgender Erwägung. Die für uns möglichen Erscheinungen enthalten in ihrer Form sämmtlich eine ihnen a priori zum Grunde liegende Anschauung im Raum und in der Zeit. Sie werden daher in das erfahrungsmäßige Bewußtsein vermittelst derjenigen Verbindung des Mannigfaltigen aufgenommen, in welcher für uns die Vorstellung eines bestimmten Raumes und einer bestimmten Zeit entsteht, nämlich vermittelst der Zusammensetzung des coexistirenden und succedirenden Gleichartigen und vermittelst der Auffassung der synthetischen Einheit desselben. Nun ist die Anerkennung des neben und nach einander hervortretenden synthetisch vereinigten mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung der Begriff einer extensiven Größe[1].

---

[1]) Eine extensive Größe, fügt Kant zur näheren Erörterung dieses Begriffes hinzu, sei diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile nothwendig der Vorstellung des Ganzen vorhergehe, weil sie diese erst möglich mache. Man könne sich keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punct aus alle Theile derselben nach und nach zu erzeugen. Eben so verhalte es sich auch mit jeder Zeit. Wir denken darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblicke zu dem anderen, so daß durch die Zusammensetzung aller Zeittheile endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. Da

Mithin müssen die Erscheinungen für die Anschauung insgesammt extensive Größen sein. Auf die Thätigkeit der productiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten gründet sich die Mathematik der Ausdehnung, die Geometrie mit ihren Axiomen, welche die apriorischen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffes der äußeren Erscheinung zu Stande kommen kann [1]. Dagegen sind die einleuchtenden Sätze der Zahlverhältnisse zwar auch synthetisch, wie die geometrischen, aber nicht allgemein, und dürfen deshalb nicht Axiome, sondern nur Zahlformeln genannt werden [2].

---

nun die bloße Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum oder die Zeit sei, so sei eine jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Größe, indem sie nur durch die successive Synthesis in der Apprehension erkannt werden könne.

[1]) Solche Axiome sind: zwischen zwei Puncten ist nur eine gerade Linie möglich, zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein, durch drei Puncte, welche in keiner geraden Linie liegen, geht nur eine einzige Ebene, u. d. g. m.

[2]) Kant macht den von ihm ausgesprochenen Unterschied zwischen den geometrischen Axiomen und den arithmetischen Zahlformeln in folgenden Beispielen anschaulich. Der Satz, daß $7 + 5 = 12$ ist, muß als ein synthetischer und nicht als ein analytischer betrachtet werden. Denn wir denken weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12. Daß wir die Zahl 12 in der Addition beider denken sollen, davon ist hier nicht die Rede, denn bei dem analytischen Urtheil ist nur die Frage, ob wir das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjectes denken. Obgleich jener Satz nun ein synthetischer ist, so ist er dennoch nur ein einzelner. Die Synthesis des Gleichartigen kann hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch der Zahlen nachher ein allgemeiner ist. Wenn wir behaupten: durch drei Linien,

2) Der Grundsatz für die Anwendung der Kategorieen der Qualität auf die Sinnesempfindung ist das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung und besagt: „in allen Erscheinungen hat das Wirkliche, welches den Gegenstand des Empfindens ausmacht, intensive Größe, mithin einen Grad.“ Anticipation der Wahrnehmung heißt hier dasjenige, was im Bezug auf die Empfindung, gemäß der Natur unseres Wahrnehmungsvermögens, a priori sich erkennen läßt. Solche Anticipationen sind: jede Veränderung ist stetig, eine Erscheinung erfüllt in kleineren Graden der Empfindung ebensowohl den Raum, als in größeren, aus keiner Wahrnehmung kann ein gänzlicher Mangel alles Realen gefolgert werden, u. d. g. m. Der Beweis für die nothwendige Gültigkeit jenes Principes ist: jede Wahrnehmung begreift Empfindungen in sich. Was in der erfahrungsmäßigen Anschauung unserem Empfinden entspricht, ist Realität in der Erscheinung, was dem Mangel derselben entspricht, Negation. Nun kann jede Empfindung abnehmen und allmählig verschwinden. Daher findet zwischen der Realität in der Erscheinung und zwischen der Negation ein stetiger Zusammenhang vieler möglicher Empfindungen Statt, deren gegenseitiger Unterschied immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen einer gegebenen und der gänzlichen Negation. Dem Realen in jeder Erscheinung kommt also eine Größe zu, aber nicht eine extensive, sondern weil sie als Einheit aufgefaßt und weil die Vielheit in ihr nur als Annäherung zur Negation vorgestellt wird, eine intensive.

---

deren zwei zusammengenommen größer sind, als die dritte, läßt sich ein Triangel zeichnen, so haben wir hier die bloße Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien größer und kleiner ziehen, und sie nach verschiedenen beliebigen Winkeln zusammenstoßen lassen kann. Hingegen ist die Zahl 7 und die Zahl 12, welche durch Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird, lediglich auf eine einzige Art möglich. Dergleichen Sätze muß man also nicht Axiome (denn sonst gäbe es deren unendlich viele), sondern Zahlformeln nennen.

17. 3) Der Grundsatz für die Anwendung der Kategorieen der Relation auf die Erscheinungen unter der Vermittelung der Zeitvorstellung ist das Princip der Analogieen der Erfahrung, welches ausspricht: „daß die Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen unter nothwendigen Zeitbestimmungen möglich ist." Analogieen der Erfahrung heißen hier die apriorischen Erkenntnisse, daß in allen Erscheinungen Bestimmungen vorkommen müssen, welche sich zu einander verhalten, theils wie die Substanz zum Accidens, theils wie die Ursache zur Wirkung, theils wie die eine Wechselwirkung zu der andern. In jenem Princip liegt das Gesetz, daß die einzelnen empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen. Nun sind die drei Grundbestimmungen der Zeit die Beharrlichkeit, die Folge und das Zugleichsein. Daher ergeben sich drei Analogieen oder solche Regeln für das Zeitverhältniß des Erscheinenden, welche der Erfahrung als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorangehen. Die erste Analogie ist der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: „bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Unsere vereinigende Auffassung des Mannigfaltigen in der Wahrnehmung ist etwas Successives und also immer Wechselndes. Deshalb können wir durch sie allein niemals bestimmen, ob die Gegenstände der Erfahrung zugleich sind oder auf einander folgen, wenn ihnen nicht ein Bleibendes zum Grunde liegt, an welchem das Aufeinanderfolgen und das Zugleichsein nur Arten seiner Existenz sind. Durch die Beharrlichkeit erlangt das Dasein in verschiedenen Theilen der Zeitreihe eine Größe, welche man „Dauer" nennt, hingegen in der bloßen Aufeinanderfolge ist es immer nur verschwindend und beginnend, ohne die mindeste Größe zu besitzen. Mithin findet ohne jenes Beharrliche kein Zeitverhältniß Statt. Aber die Zeit wird für sich allein nicht wahrgenommen. Folglich muß das Beharrliche an den Erscheinungen das Substrat der Zeitbestimmung und in dieser Eigenschaft die Bedingung der Möglichkeit unserer Erfahrung sein. Die zweite Analogie ist der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität: „alle Veränderungen geschehen

unter dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung." Bei keiner Apprehension einer Veränderung ist die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen unserer Willkür überlassen, sondern sie ist immer durch eine Regel mit Nothwendigkeit festgesetzt [1]). Die Regel, welche in diesen Fällen befolgt werden muß, hat als solche eine objective Bedeutung und kann vermöge ihrer nothwendigen Gültigkeit nur auf dem reinen Verstandesbegriffe der Causalität und Dependenz beruhen, nach welchem die Wirkung, als das Nachfolgende, durch die Ursache, als durch das Vorhergehende, in der Zeit bestimmt wird. Wenn wir daher erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir immer voraus, daß etwas vorhergegangen sei, worauf jenes einer Regel gemäß folgt. Wie es ein Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung der Wahrnehmungen ist, daß durch die frühere Zeit die spätere bestimmt wird, indem uns die vorhergehende zu der folgenden führt, so spricht sich auch ein unentbehrliches Gesetz für die erfahrungsmäßigen Vorstellungen der Zeitreihe darin aus: daß durch die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der kommenden nach einer Regel bestimmt sein muß. Denn nur an den Erscheinungen vermögen wir die Stetigkeit im Zusammenhange der Zeiten erfahrungsmäßig zu erkennen. Die dritte Analogie ist der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Gemeinschaft: „alle Substanzen, insofern sie im Raum als coexistirend wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung." Wenn in einer Mannigfaltigkeit erscheinender Substanzen jede völlig von den andern getrennt bestände, so wäre ihr Zugleichsein kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung. In unserer Apprehension, die von der einen zu der anderen fortginge, würden wir nicht unterscheiden,

---

[1]) Wir sehen z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Unsere Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung seiner Stelle oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes erblickt werden sollte.

ob die eine Erscheinung objectiv auf die andere folge, oder ob sie vielmehr mit der anderen zugleich vorhanden sei. Es muß also noch etwas hinzukommen, wodurch sie einander ihre Stelle in der Zeit bestimmen. Nun bestimmt bloß dasjenige dem Anderen seine Stelle in der Zeit, was sich zu ihm oder zu seinen Merkmalen als Ursache verhält. Daher muß jede Substanz den Grund gewisser Eigenschaften und Zustände in der anderen und zugleich die Folgen von der Wirksamkeit der anderen in sich enthalten, mit anderen Worten, die Substanzen müssen in dynamischer Gemeinschaft stehen, wenn ihr Zugleichsein in einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll.

Die nachgewiesenen Analogieen sind apriorische Gesetze, welche die Natur möglich machen, insofern wir unter Natur den durch nothwendige Regeln geordneten Zusammenhang verstehen, der zwischen dem Dasein der Erscheinungen Statt findet [1]). Nur zufolge dieser ursprünglichen reinen Naturgesetze, auf welchen die Möglichkeit der Erfahrung selbst beruht, können die empirischen vorhanden sein und gefunden werden.

4) Endlich die Anwendung der Kategorieen der Modalität auf unser erfahrungsmäßiges Erkennen im Allgemeinen spricht sich aus in folgenden Postulaten des empirischen Denkens überhaupt: a) was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, ist möglich, b) was mit den materialen Bedingungen

[1]) Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, heißt es Proleg. §. 36, ist zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der ersteren sind selbst die Gesetze der letzteren. Denn wir kennen die Natur bloß als den Inbegriff der Erscheinungen, also der Vorstellungen in uns, und wir können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgends anders finden, als in den Grundsätzen der Verknüpfung der Vorstellungen in uns, d. i. in den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmachen.

der Erfahrung zusammenhängt, ist wirklich [1]), c) dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig. Diese Postulate setzen nur den empirischen Gebrauch der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit fest [2]).

18. Hiermit ist der eine Theil der transcendentalen Logik, die transcendentale Analytik zu ihrem Ziele und die Untersuchung bis zu demjenigen Puncte gelangt, wo das schlechthin Nothwendige und

---

[1]) Bei Gelegenheit der Erörterung dieses Grundsatzes sucht Kant einen Beweis für die Realität der Außendinge auf die nach seiner Ansicht einzig mögliche Art zu geben, indem er darthut, daß wir von den Außendingen Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben. Er stellt nämlich den Lehrsatz auf, das bloße, empirisch bestimmte Bewußtsein unseres eigenen Daseins beweise das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns, den er folgendermaßen begründet. Wir sind uns, sagt er, unseres Daseins als eines in der Zeit bestimmten bewußt. Jede Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas in uns sein, weil eben unser Dasein in der Zeit erst durch dasselbe bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer uns und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer uns möglich, und die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit kann nur zufolge der Existenz wirklicher Dinge Statt finden, welche wir außer uns wahrnehmen. Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden, daher ist es auch mit der Existenz der Dinge außer aus, als der Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden, d. i. das Bewußtsein unseres eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer uns.

[2]) l. c. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. 3ter Abschn. — III. Hauptst. Vergl. Proleg. §. 23 — 39.

Allgemeingültige in unserer empirischen und in unserer den Zwecken der Erfahrung dienenden mathematischen Erkenntniß aus seinen ursprünglichen in der Natur unseres Geistes enthaltenen Gründen erklärt und in seinem subjectivistischen Charakter nachgewiesen ist. Dabei haben wir die Einsicht gewonnen, daß der Verstand Alles, was er als reiner aus sich selbst schöpft, zu keinem anderen Behufe besitzt, als zum Erfahrungsgebrauche. Durch eine Verwechselung der Eigenthümlichkeit des empirischen Verstandesgebrauches mit der des reinen findet sich die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" ein. Reflectiren überhaupt ist überlegen, ob und wie eine Verbindung zwischen gegebenen Vorstellungen in einem Urtheile Statt finden könne. Man vergleicht hierbei die Vorstellungen nach den Verhältnissen der Einerleiheit und der Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreites, des Inneren und des Aeußeren, der Materie und der Form. Die Begriffe dieser Verhältnisse sind also die Reflexionsbegriffe. Nun besteht die transcendentale Reflexion in der näheren Ueberlegung, ob es der reine oder ob es der empirische Verstand sei, in welchem gegebene Vorstellungen nach einem dieser Verhältnisse zum Urtheile verknüpft werden. In der hierbei leicht möglichen Verwechselung des reinen Verstandesobjectes mit dem Gegenstande der Erscheinung zeigt sich die transcendentale Amphibolie. So ist in Hinsicht der Einerleiheit und der Verschiedenheit ein Gegenstand, wenn er als Object des reinen Verstandes betrachtet wird, mag er noch so oft mit den gleichen inneren Bestimmungen vorgestellt werden, immer eben derselbe und wird nicht zu einer Vielheit von Dingen, sondern bleibt ein einziges Ding. Wenn er dagegen als eine Erscheinung betrachtet wird, so kommt es nicht auf die Gleichheit seiner inneren Bestimmungen an, sondern die Verschiedenheit der Orte, an denen er zu gleicher Zeit sich darstellt, reicht hin, um ihn in numerischer Vielheit erscheinen zu lassen. Leibniz nahm die Erscheinungen für Dinge an sich selbst, mithin für intelligible, für Gegenstände des reinen Verstandes, und bei dieser Annahme konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden allerdings nicht bestritten werden. Da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind und da in Ansehung ihrer dem Verstande kein reiner, sondern bloß ein empirischer Gebrauch zusteht, so wird die Vielheit

und die numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als durch die Bedingung der äußeren Erscheinungen angegeben. Auf gleiche Weise verhält es sich in Hinsicht der Einstimmung und des Widerstreites mit Leibnizens Behandlung, daß zwischen Realitäten kein Widerstreit sei, verhält es sich in Hinsicht des Inneren und des Aeußeren mit seiner Annahme, daß alle Substanzen einfache, mit Vorstellungskraft versehene Subjecte sein, und hinsichtlich der Materie und der Form mit seiner Ansicht, daß die Materie der Form vorgehe. Diese Sätze sind entweder wahr oder falsch, jenachdem man die Dinge entweder als reine Verstandesobjecte oder als Erscheinungen betrachtet [1]).

19. Nunmehr gehen wir über zu dem zweiten Theil unserer Logik, zu der transcendentalen Dialektik. Von dem Verstand im engeren Sinne, welcher als das Vermögen bezeichnet werden kann, vermittelst seiner Regeln Einheit in die Erscheinungen zu bringen, unterscheidet sich die Vernunft, als die Fähigkeit, durch die ihr eigenthümlichen Principien die Verstandesregeln selbst zu einem Ganzen zu vereinigen. Der bloß formale oder logische Gebrauch der Vernunft betrifft die mittelbaren Folgerungen. In jedem Vernunftschlusse denken wir zuerst eine Regel, die dem Verstand in engerer Bedeutung gehört, subsumiren hierauf eine Erkenntniß unter die Bedingung der Regel vermittelst der Urtheilskraft, und bestimmen endlich mit unserer Vernunft a priori diese Erkenntniß durch das Prädicat der Regel. Jenem formalen Vernunftgebrauche steht der reine materiale gegenüber, von dem es noch zweifelhaft ist, ob er zum Gewinn eines eigenthümlichen Erkenntnißgebietes führt oder nicht. Hier bietet sich die Frage dar: ist die Vernunft unabhängig von der Erfahrung eine besondere Quelle von Begriffen und Urtheilen, denen ein wirklicher Erkenntnißwerth zukommt, oder ist sie dagegen nur ein dem Verstande dienendes Vermögen, bereits vorhandenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu ertheilen, in welcher

---

[1]) Krit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. 2ter Bd. Anhang.

die Verstandeserkenntnisse einander untergeordnet und also niedrigere Regeln unter höhere gestellt werden, so weit sich dies vermittelst Vergleichung derselben bewerkstelligen läßt?

Aus dem logischen Verfahren der Vernunft in der Bildung der Schlußsätze, welche nicht unmittelbar auf Anschauungen, wie die Kategorieen, sondern zunächst auf Begriffe und Urtheile sich beziehen, leuchtet ein, daß sie auch in ihrem durchaus reinen Gebrauche nicht zu den Gegenständen und deren Wahrnehmungen, sondern zu dem Verstand und dessen Urtheilen in einem unmittelbaren Verhältnisse steht. Vernunfteinheit ist nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich verschieden. Ferner ergibt sich aus der Maxime des logischen Vernunftgebrauches, zu der bedingten Verstandeserkenntniß durch Aufsuchung der höheren Gründe für die bereits entdeckten Gründe das Unbedingte zu finden, das Princip der reinen Vernunft: „zugleich mit dem Bedingten ist auch die ganze vollständige Reihe der einander untergeordneten Bedingungen gegeben, welche mithin selbst eine unbedingte sein muß." Dieser Grundsatz ist offenbar synthetisch. Aus ihm entspringen verschiedene gleichfalls synthetische Sätze, von denen der reine Verstand nichts weiß, welcher nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniß und Verknüpfung stets bedingt ist [1]). Ob nun der angegebene oberste Grundsatz eine objective Bedeutung für die Erkenntniß des Seins der Dinge besitzt, oder ob er bloß die logische Vorschrift für unsere Geistesthätigkeit enthält, im Aufsteigen zu stets höheren Gründen der Vollständigkeit der Bedingungen uns immer mehr zu nähern, um hierdurch die möglichst um-

---

[1]) Die aus dem angegebenen obersten Vernunftprincip entspringenden Grundsätze sind nach Kant in Ansehung aller Erscheinungen „transcendent", d. h. es kann von ihnen kein ihnen völlig angemessener empirischer Gebrauch gemacht werden. Daher unterscheidet sich dies Princip gänzlich von den Grundsätzen des Verstandes, deren Gebrauch „immanent" ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrer Aufgabe haben.

fassende Vernunfteinheit in unser Gedankensystem zu bringen, diese wichtige Frage macht das Problem der transcendentalen Dialektik aus, welche selbst wieder in zwei Hauptstücke zerfällt, von denen das erste die transcendenten Begriffe der reinen Vernunft, das zweite die transcendenten und dialektischen Schlüsse derselben in Erwägung zieht [1]).

20. Wie die Kategorieen in den Formen der Urtheile gefunden werden, so ergeben sich die reinen speculativen Vernunftbegriffe oder die „transcendentalen Ideen" aus den Formen der Vernunftschlüsse, wenn man letztere auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Anleitung der Kategorieen, anwendet. Das Geschäft der Vernunft bei ihren Folgerungen besteht darin, unserer Erkenntniß Allgemeinheit durch Begriffe zu verschaffen. Dieser Allgemeinheit entspricht in der Verknüpfung der Anschauungen die Allheit oder Totalität der Bedingungen. Deshalb ist der transcendentale Vernunftbegriff überhaupt kein anderer, als der Begriff der durchaus vollständigen Summe der Bedingungen, welche für ein gegebenes Bedingtes Statt finden. Er kann überhaupt erklärt werden als der Begriff des Unbedingten, welcher einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält. Wie viel Arten der Verhältnisse nun der Verstand vermittelst der ihm eigenthümlichen Formen denkt, so viel entsprechende reine Vernunftbegriffe muß es geben. Deshalb stellt sich ein Unbedingtes erstlich der kategorischen Synthesis in einem Subjecte, zweitens der hypothetischen Synthesis in den Gliedern einer Reihe, und drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem Systeme dar. Hiernach fallen die transcendentalen Ideen unter drei Classen, von denen die erste die absolute Einheit des denkenden Subjectes, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält. Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt, ist der Gegenstand der Kosmologie, endlich das Wesen, welches den obersten Grund der

---

[1]) l. c. II. Th. II. Abtheil. Einleit.

Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, in sich begreift, ist der Gegenstand der Theologie.

Die unbedingte Vollständigkeit der Bedingungen ist keine in dem Erfahrungsgebiete brauchbare Vorstellung. Jene Vernunftideen dienen nur dazu, um dem Verstande die Richtung auf eine höchste, jenseits seiner Kategorieen liegende Einheit vorzuschreiben, welche darauf hinausgeht, alle seine Handlungen in einem schlechthin vollendeten Ganzen zusammenzufassen. Man dürfte sagen, das Object einer solchen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff habe, obgleich dieselbe in der Vernunft gesetzmäßig und nothwendig erzeugt wird. Doch drückt man sich deutlicher aus, wenn man behauptet, daß uns von den Objecten der transcendentalen Ideen keine Kenntniß, obgleich ein problematischer Begriff, zukommt [1]).

21. Die Bedeutung der speculativen Vernunftideen beruht für uns darauf, daß wir durch einen nothwendigen Schluß zu ihnen geführt werden. Daher finden sich in unserem Denken Schlüsse, die keine erfahrungsmäßigen Vordersätze enthalten und in denen wir von einem bekannten Gegenstand auf einen anderen schließen, von welchem wir durchaus keine Kenntniß besitzen, dem wir aber gleichwohl, zufolge eines unvermeidlichen Scheines, Wirklichkeit zuschreiben [2]). Solcher dialektischer Vernunftschlüsse gibt es drei

---

[1]) l. c. II. Th. II. Abth. I. B. 1t., 2t. u. 3t. Abschn.

[2]) Dergleichen Schlüsse, sagt Kant, sind in Ansehung ihres Resultates eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen, wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, den letzteren Namen führen dürfen, weil sie nicht erdichtet oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen, nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmacht, indem er vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich äfft, niemals völlig entfernen kann.

Arten, nach der Zahl der Ideen. In der ersten, welche der „transcendentale Paralogismus" genannt werden kann, weil er der Form nach falsch ist, ungeachtet er in der Natur der Vernunft seinen Grund hat, schließen wir von dem transcendentalen Begriffe des Subjectes, der nichts Mannigfaltiges in sich faßt, auf die unbedingte Einheit dieses Subjectes selber. Die zweite folgert daraus, daß wir von der vollständigen synthetischen Einheit der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung, wie sie auf der einen Seite sich darstellt, jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff erhalten, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, von der wir gleichwohl auch keinen haltbaren Begriff uns zu bilden vermögen. Der Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen ist die „Antinomie der reinen Vernunft" zu nennen. Endlich nach der dritten Art schließen wir von der Totalität der Bedingungen, unter denen wir Gegenstände überhaupt, insofern sie uns gegeben werden können, denken, auf die unbedingte synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, also auf ein Wesen aller Wesen, dessen Sein und Nothwendigkeit uns unbegreiflich ist. Dieser dialektische Schluß ist als das „Ideal der reinen Vernunft" zu bezeichnen [1].

22. Die Vorstellung „Ich" oder „ich denke" ist eine einfache und für sich selbst gänzlich inhaltsleere. Man kann von ihr nicht einmal sagen, sie sei ein Begriff, sondern sie ist ein bloßes Bewußtsein, welches unabhängig von der Erfahrung in uns vorhanden unsere Wahrnehmungen und Gedanken insgesammt begleitet. Durch das „Ich" wird ein transcendentales Subject der inneren Thätigkeiten vorgestellt, welches lediglich vermittelst dieser Thätigkeiten, die seine Prädicate sind, erkannt wird, und von dem wir nicht die mindeste Kenntniß haben, wenn wir es von seinen Bestimmungen absondern. In dem Verfahren der rationalen Psychologie, welche dies denkende Ich oder die menschliche Seele als eine Substanz mit den Eigenschaften der Einfachheit und Unkörperlich-

---

[1] l. c. II. Buch.

keit, der Persönlichkeit, der Unvergänglichkeit und der endlosen Fortdauer der Persönlichkeit a priori zu erkennen wähnt, herrscht ein Paralogismus, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird. Was nicht anders als in der Eigenthümlichkeit eines Subjectes gedacht werden kann, existirt als solches und ist mithin eine Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß nach seiner Intelligenz betrachtet, nur in der Eigenthümlichkeit eines Subjectes gedacht werden. Folglich existirt es als Substanz. Im Obersatz ist von einem Wesen die Rede, wie es überhaupt in jeder Hinsicht, folglich auch als ein für die Anschauung gegebenes, denkbar ist. Im Untersatz aber wird ausschließlich dasjenige Wesen in's Auge gefaßt, welches sich selbst nur in Beziehung auf die Einheit seines Bewußtseins als Subject betrachtet, nicht aber in Beziehung auf eine Anschauung, durch welche es der erfahrungsmäßigen Anerkennung als ein realer Gegenstand gegeben sein würde. Daher wird der Schlußsatz durch einen formalen Trugschluß [1]) gefolgert, denn aus jenen Vordersätzen ergibt sich eigentlich nichts Anderes, als der identische Satz: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjecte des Urtheiles machen. Wie überhaupt ein Gegenstand nicht durch ein bloßes Denken ohne Anschauung, sondern lediglich durch Zurückführung einer Anschauung auf die Einheit des Bewußtseins erkannt wird, so erkennen wir uns selbst auch nicht dadurch, daß wir uns unser als des denkenden Ichs bewußt sind, sondern nur insoweit, als wir die von dem inneren Sinn uns dargebotenen Anschauungen unserer wechselnden Seelenzustände unter die Einheit der Apperception synthetisch bringen. Der Begriff eines Dinges, welches bloß subsistiren, nicht aber einem anderen als Eigenschaft oder Zustand einwohnen kann, führt keine objective Realität mit sich, wenn ihm nicht eine beharrliche Anschauung zum Grunde gelegt wird. Nun stellt sich uns durch den inneren Sinn nichts Beharrliches dar, und das bleibende Ich der Apperception ist nur das Bewußtsein unseres Denkens, aber keine An-

---

[1]) Durch das sogenannte sophisma figurae dictionis, in welchem man mit der Zweideutigkeit eines Wortes spielt.

schauung. Demnach fehlt es uns an der unumgänglichen Bedingung, den Begriff der Substanz mit objectiver Bedeutung, in einer wirklichen Erkenntniß, auf unser denkendes Ich anzuwenden. Hiermit fällt alles Uebrige hinweg, was die rationale Psychologie über die Eigenschaften unserer Seele als einer geistigen Substanz festzusetzen unternommen hat [1]).

23. Das Weltganze wird von uns in vier kosmologischen Ideen gedacht, nach den vier Rubriken der Kategorieen, indem hier aus jeder Rubrik diejenige in Anwendung kommt, welche eine Reihe in der Verknüpfung des Mannigfaltigen nothwendig mit sich führt. Unsere Vernunft fodert nämlich für die gegebenen Erscheinungen in der Welt die vollendete Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, insofern diese eine Reihe bilden. Die Reihen der Bedingungen aber sind: 1) in Hinsicht der Quantität, die Reihe der Zeit und des Raumes, als der Bedingungen eines gegebenen Augenblickes und eines gegebenen Ortes [2]), 2) der Qualität nach, die Reihe der Theile eines im Raume gegebenen Realen, als der inneren Bedingungen desselben, 3) nach der Relation, die Reihe der Ursachen einer gegebenen Wirkung, 4) in Ansehung der Modalität, die Reihe der zufälligen existirenden Dinge. Hieraus entspringen die vier ihnen entsprechenden kosmologischen Ideen der durchgängigen Vollständigkeit theils in der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, theils in der Theilung eines erscheinenden Ganzen, ferner in der Entstehung einer Erschein-

---

[1]) l. c. II. Buch. I. Hauptst. Proleg. §. 46—50.

[2]) Zwar — bemerkt Kant, — macht der Raum nicht, wie die Zeit, an sich selbst eine Reihe aus, weil seine Theile einander nicht untergeordnet, sondern nebengeordnet sind, und weil der eine Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des anderen ist. Allein die Verbindung seiner mannigfaltigen Theile, wodurch wir ihn apprehendiren und wodurch wir die Vorstellung eines begrenzten Raumes gewinnen, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe.

ung überhaupt, und endlich in der Abhängigkeit des Daseins des erscheinenden Veränderlichen.

Das Unbedingte dieser Reihen, wodurch ihre unbeschränkte Vollständigkeit bestimmt wird, beruht entweder auf ihrer Totalität, so daß zwar ihre Glieder ohne Ausnahme bedingt sind, aber dem Ganzen als solchem die nichts voraussetzende Selbständigkeit zukommt. Dann muß die Reihe als eine anfangslose gedacht werden. Oder das Absolute ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind. In diesem Fall gibt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Hinsicht des Raumes die Weltgrenze, im Verhältnisse zu den Theilen eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, rücksichtlich auf die Ursachen die absolute Selbstthätigkeit oder Freiheit, und in Beziehung auf das Dasein veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit [1]) heißt. Für und wider diese beiden Arten, die Vollständigkeit der Reihe der Beding-

---

[1]) Zur Erläuterung dieses Begriffes und des Unterschiedes zwischen den Begriffen „Welt und Natur" führt Kant an, der Ausdruck „Welt" bezeichne das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Großen sowohl, als im Kleinen, d. h. in dem Fortschritte der Synthesis sowohl durch Zusammensetzung, als durch Theilung. Die Welt werde „Natur" genannt, wenn sie als ein dynamisches Ganze betrachtet werde und nicht die Aggregation im Raum oder in der Zeit, um sie als eine Größe zu Stande zu bringen, sondern die Einheit im Dasein der Erscheinungen in Erwägung komme. Da heiße nun die Bedingung des Geschehenden die „Ursache" und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die „Freiheit", die bedingte dagegen im engeren Sinne „Natursache", das im Dasein Bedingte das „Zufällige", und das Unbedingte das „Nothwendige"; daher dürfe die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen „Naturnothwendigkeit" genannt werden.

ungen zu denken, enthält die Vernunft Gründe von gleicher Gültigkeit. Hieraus entspringen folgende Sätze und Gegensätze, in denen die Antinomie der reinen speculativen Vernunft, der Widerstreit ihrer Gesetze, sich offenbart [1]).

24. Erstens wird mit gleicher Gültigkeit durch Vernunftschlüsse der zeitliche Ursprung nebst der räumlichen Beschränktheit der Welt auf der einen Seite, und die Unendlichkeit der Welt in zeitlicher und in räumlicher Hinsicht auf der anderen Seite bewiesen. Hier stehen nämlich folgende Thesis und folgende Antithesis einander gegenüber. 1) Thesis: „die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach in Grenzen eingeschlossen." Man nehme zunächst an, ihr komme kein zeitlicher Beginn zu, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunct eine Ewigkeit abgelaufen, mithin eine unendliche Reihe nach einander hervorgetretener Zustände verflossen. Nun besteht aber darin die Unendlichkeit einer Reihe, daß sie durch allen Zuwachs des Aufeinanderfolgenden niemals vollendet werden kann. Deshalb ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, und ein Anfang in der Zeit eine nothwendige Bedingung des Daseins der Welt. Wäre sie ferner dem Raume nach grenzenlos, so würde sie ein unbeschränktes gegebenes Ganzes von zugleich vorhandenen Dingen sein. Die Größe aber eines Gegenstandes, welcher nicht innerhalb gewisser anschaulicher Grenzen gegeben wird, vermögen wir auf keine andere Art, als vermittelst der allmähligen Zusammensetzung der Theile zu unserem Bewußtsein zu bringen; folglich wird uns die Totalität eines solchen Gegenstandes nur durch die vollendete Zusammensetzung vorstellbar. Um demnach die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müßten wir die nach und nach erfolgende Aneinanderreihung der Theile des schrankenlos Ausgedehnten in unserer Vorstellung vollendet haben; also müßte eine unendliche Zeit bei der Durchzählung aller neben einander vorhandener Dinge als abgelaufen angesehen wer-

[1]) l. c. II. B. II. Hptst. Absch. 1—8. Vergl. Prolegom. §. 50—54.

den, welches unmöglich ist. Daher läßt sich ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes betrachten, und die Welt muß in räumlicher Hinsicht begrenzt sein. 2) Antithesis: „die Welt ist ohne Anfang in der Zeit und ohne Grenzen im Raume." Gesetzt, sie hätte jenen Anfang, so müßte ihr eine Zeit vorhergegangen sein, in welcher sie nicht war, mithin eine leere Zeit. In einer leeren Zeit ist aber kein Entstehen irgend eines Dinges möglich, weil kein Theil einer solchen vor dem anderen eine Bedingung voraus hat, durch welche sich in ihm das Dasein von dem Nichtsein unterschiede. Folglich mag zwar manche Reihe von Dingen ihren Anfang in der Welt nehmen, sie selbst aber kann keinen zeitlichen Beginn haben. Wäre zweitens ihre Ausdehnung begrenzt, so befände sie sich in einem schrankenlosen leeren Raum. Es würde daher ein Verhältniß der Dinge nicht nur im Raume, sondern auch zu demselben angetroffen werden. Nun ist aber die Welt ein allumfassendes Ganze und außerhalb ihrer kein Gegenstand der Anschauung zu finden, mit welchem sie in Beziehung stehen könnte. Daher würde das Verhältniß der Welt zum leeren Raum ein Verhältniß zu keinem Gegenstande sein. Ein solches ist Nichts. Sonach ist auch die Begrenzung des Ausgedehnten durch den leeren Raum etwas Nichtiges, und die Welt hat dem Raume nach keine Schranken.

25. Ferner schließt die Vernunft mit dem nämlichen Fug und Recht theils, daß alles Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Substanzen besteht, theils, daß es keine anderen, als zusammengesetzte Substanzen gibt. Hier lautet 1) die Thesis: „eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen; es gibt durchaus nichts, als das Einfache und das aus dem Einfachen Zusammengesetzte." Denn angenommen, die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn wir alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, kein zusammengesetzter Theil, und da es nach der Voraussetzung keine einfachen Theile gibt, auch kein einfacher, mithin gar nichts vorhanden sein. Es sind hier also nur zwei Fälle statthaft. Entweder ist die völlige Trennung des Zusammengesetzten etwas Un-

denkbares, oder es muß nach dieser Trennung das Einfache übrig bleiben. Im ersten Falle würde das Zusammengesetzte nicht aus Substanzen bestehen, weil bei ihnen als für sich beharrlichen Wesen eine solche Verbindung nur ein zufälliger Zustand ist, von welchem ihre Fortdauer nicht abhängen kann. Dieser Fall widerspricht der Voraussetzung, und so ergibt sich der zweite als nothwendig. Dem gegenüber steht 2) die Antithesis: „kein zusammengesetztes Ding besteht aus einfachen Theilen und es existirt durchaus nichts Einfaches in der Welt.“ Man nehme an, einem zusammengesetzten Dinge liege eine Anzahl einfacher Theile zum Grunde. Dann müßte der von ihm besetzte Raum eben so viele Theile enthalten, und ein jeder Bestandtheil des Zusammengesetzten, sogar jeder einfache Grundbestandtheil, würde einen Raum einnehmen. Da aber alles Reale, was irgend einen Raum umfaßt, ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich begreift, mithin zusammengesetzt und zwar aus Substanzen zusammengesetzt ist, so würde der Widerspruch herauskommen, daß das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes wäre. Der zweite Satz der Antithesis, daß in der Welt durchaus nichts Einfaches existirt, bedeutet hier nur so viel: das Dasein des schlechthin Einfachen sei aus keiner Wahrnehmung, weder aus einer äußeren, noch aus einer inneren, darzuthun. Denn man setze den Fall, es lasse sich für die transcendentale Idee des Einfachen ein Gegenstand in der Erfahrung antreffen, so müßte die empirische Anschauung irgend eines Dinges als eine solche erkannt werden, welche schlechthin nichts außer einander Befindliches enthielte. Nun ist es aber keinesweges verstattet, aus der Unbekanntschaft mit einem solchen Mannigfaltigen die gänzliche Unmöglichkeit desselben in der Anschauung eines Objectes zu folgern, und doch wäre zur wahren Einfachheit diese Unmöglichkeit erfoderlich. Hieraus ergibt sich, daß jene aus keiner Wahrnehmung geschlossen werden und daß ein schlechthin einfaches Object niemals in der Erfahrung, oder, was dasselbe sagt, in der Sinnenwelt für uns hervortreten kann.

26. Hierzu kommt drittens der Widerstreit zwischen den Vernunftvorstellungen einer freien Ursachlichkeit und einer bloßen Naturnothwendigkeit im Bezug auf den letzten Grund der Naturbege-

benheiten. Auf der einen Seite macht sich 1) die Thesis geltend: „die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abzuleiten sind; es ist nothwendig, zur Erklärung derselben noch eine Causalität durch Freiheit anzunehmen." Denn gäbe es keine andere Wirksamkeit, als nach Gesetzen der Natur, so würde Alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraussetzen, aus welchem es, einer Regel gemäß, unausbleiblich hervorginge. Hiernach wäre ein schlechterdings erster Anfang undenkbar und es fände überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen Statt. Nun zeigt sich aber darin ein allgemeines Naturgesetz, daß ohne eine hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschieht. Also steht der Satz, daß alle Ursachlichkeit bloß nach Naturgesetzen möglich sei, mit sich selbst in Widerspruch, und unsere Anerkennung wird zu einer unbedingten Spontaneität geführt, zu einer letzten Ursache, welche von selbst mit unbeschränkter Freiheit den Anfang einer nach Naturgesetzen fortlaufenden Reihe von Erscheinungen setzt. Dagegen spricht 2) die Antithesis aus: „es gibt keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen." Wenn eine letzte Weltursache vorhanden wäre, die mit unbedingter Freiheit den Anfang der Begebenheiten hervorgebracht hätte, so würde ihrer Wirksamkeit nichts nach beständigen Gesetzen sie Bestimmendes vorhergehen. Jeder Anfang einer Handlung setzt aber einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen solchen Zustand voraus, welcher mit dem vorhergehenden in gar keinem Causalzusammenhange steht. Folglich widerstreitet die Spontaneität der Weltursache dem Causalgesetz. Unter ihrer Voraussetzung würde eine Verbindung der auf einander folgenden Zustände wirkender Ursachen gedacht werden müssen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich wäre, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen werden könnte und mithin ein leeres Gedankending ist.

27. Endlich viertens wird die Voraussetzung des Zusammenhangs eines schlechthin nothwendigen Wesens mit der Welt nach

der einen Folgerungsweise von der Vernunft angenommen, nach der andern verworfen. 1) Die Thesis nämlich behauptet: „zu der Welt gehört etwas, welches entweder als ihr Theil, oder als ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.“ Die Sinnenwelt, das Ganze aller Erscheinungen, enthält eine Reihe von Veränderungen; jede Veränderung aber steht unter einer Bedingung, welche ihr zeitlich vorhergeht und vermöge deren sie erfolgen muß. Nun wird durch das Dasein eines jeden Bedingten eine vollständige Reihe von Bedingungen erfodert, die bis zu dem schlechthin Unbedingten sich erstreckt, welches allein an sich selbst nothwendig ist. Dieses Unbedingte muß zur Sinnenwelt gehören, sonst könnte die Reihe der Weltveränderungen von ihm ihren Beginn nicht ableiten. Denn der Anfang einer Zeitreihe kann nur durch dasjenige bestimmt werden, was zeitlich vorangeht, und sonach muß die oberste Bedingung des Anfanges einer Reihe von Veränderungen zu einer Zeit existiren, da die Reihe noch nicht vorhanden war. Aus diesem Grunde gehört die Wirksamkeit der nothwendigen Ursache der Veränderungen, und mithin die Ursache selbst, zu der Zeit, und weil sie hierzu gehört, liegt sie im Gebiete der Erscheinung, an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist. Sie kann daher nicht von der Sinnenwelt abgesondert gedacht werden, und folglich ist in der Welt selbst etwas schlechthin Nothwendiges enthalten, es mag nun dieses die Totalität der Weltreihe, oder nur ein Theil derselben sein. 2) Umgekehrt behauptet die Antithesis: „es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache.“ Gesetzt, die Welt selbst wäre ein nothwendiges Wesen, oder in ihr wäre ein solches enthalten, so würde entweder in der Reihe ihrer Veränderungen ein unbedingt nothwendiger und durch keine Ursache begründeter Anfang sein, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe wäre anfangslos, und obgleich in ihren sämmtlichen Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch nothwendig und unbedingt, welches sich widerspricht, weil der Charakter der Nothwendigkeit dem Dasein einer Menge nicht angehören kann, wenn er keinem einzigen Theile derselben zukommt. Hielte man dagegen die Vorstellung fest, es gebe außerhalb der Welt eine an sich nothwendige

Ursache des Seins der Dinge, so würde dieselbe das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen sein. Dann müßte sie aber auch beginnen zu handeln; ihr Wirken würde in die Zeit, und eben deshalb in den Inbegriff der Erscheinungen fallen, folglich würde sie nicht außerhalb der Welt sein. Daher existirt weder in der Welt noch außerhalb derselben ein schlechthin nothwendiges Wesen als ihre Ursache.

28. Die nachgewiesene Antinomie der reinen Vernunft wird dadurch für uns aufgehoben, daß wir in Folge der früheren Betrachtungen ihre dialektische Beschaffenheit anerkennen. Sie ist nämlich bloß ein Widerstreit des Scheines, welcher unvermeidlich eintritt, wenn man die Idee der unbeschränkten Vollständigkeit des Ganzen, welche einzig für die Dinge, wie sie an sich sind, Bedeutung haben kann, auf die Erscheinungen anwendet. Es läßt sich übrigens aus ihr, so sehr sie auch zur Vereitelung aller dogmatischen Bestrebungen gereicht, dennoch ein wissenschaftlicher Gewinn für die Kritik des Erkenntnißvermögens ziehen, indem man vermittelst ihrer die oben direct bewiesene transcendentale Idealität der Erscheinungen indirect darthut. Dieser indirecte Beweis besteht in folgendem Dilemma. Wenn die Welt, als Inbegriff aller Erscheinungen, ein an sich existirendes Ganze wäre, so müßte sie entweder endlich oder unendlich sein. Nun ist sowohl der erste, als der zweite dieser beiden entgegengesetzten Fälle undenkbar, folglich ist es falsch, daß die Welt, in dem bezeichneten Sinn, ein an sich existirendes Ganze sei. Hieraus wird offenbar, daß die Erscheinungen als solche überhaupt, ungeachtet ihnen etwas gegenständlich-Wirkliches zum Grunde liegt, außerhalb unseres Vorstellens nichts sind [1]).

29. Hiernach ist der Grundsatz der unbedingten Vollständigkeit in der Reihe der Bedingungen kein Princip für die Erfahrung

---

[1]) l. c. II. Buch. II. Hauptst. 1—3. Abschn. Proleg. §. 50—54.

und gehört mithin nicht dem Verstand an. Eben so wenig ist er ein „constitutives Vernunftprincip," nach welchem die Erkenntniß der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung hinaus erweitert werden könnte. Vielmehr darf er nur als eine Regel betrachtet werden, welche im Bezug auf die Folge der Bedingungen gegebener Erscheinungen unseren Gedanken eine rückwärts schreitende, also aufwärts steigende Bewegung gebietet, der es niemals verstattet ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Er leitet zu einer möglichst großen Erweiterung der Erfahrung an, indem er keine empirische Grenze als eine letzte und unbedingte gelten läßt, und in dieser seiner gültigen Bedeutung verdient er den Namen eines „regulativen Vernunftprincipes." Bei seiner richtigen Anwendung auf die vier kosmologischen Fragen macht sich die Wahrheit geltend, daß im Aufsteigen von dem Bedingten zu dem Bedingenden innerhalb des Kreises der Erfahrung kein schlechthin letzter, nur setzender und nichts voraussetzender Grund angetroffen werden kann. Demzufolge ergibt sich als Antwort auf die erste Frage, welche die Weltgröße betrifft: der Welt kommt kein Anfangspunct in der Zeit und keine äußerste Grenze im Raume für unsere Vorstellung zu, denn sie besitzt keine absolute Größe, sondern der Begriff ihrer Größe wird nur durch eine rückschreitende Gedankenbewegung gewonnen, welche von einem jeden Glied in der Reihe ihrer Erscheinungen, als von einem Bedingten, stets zu einem noch entfernteren sich wenden muß und so in die unbestimmbare Weite geht. Die zweite Frage nach der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung ist zu beantworten: ein solches Ganze bleibt in das Unendliche theilbar, weil die Theile, als die Bedingungen in ihm als dem Bedingten enthalten und zugleich mit ihm gegeben sind. Dessenungeachtet dürfen wir nicht behaupten, es bestehe aus unendlich vielen Theilen, weil der Regressus in der Theilung eine nach und nach erfolgende Handlung ist, welche nie vollendet werden kann. Im Bezug auf die dritte Frage nach der unbedingten Ursache der Weltbegebenheiten müssen wir dies als entschieden gewiß festhalten, daß keine Ursache in der Erscheinung sich findet, die an der Spitze einer Reihe stehen könnte, ohne von einem höheren Grund

abhängig zu sein, sondern daß alle Wirkungen der Natursachen in der Zeitfolge selbst wiederum etwas Bewirktes sind. Endlich in Hinsicht der vierten kosmologischen Frage, wie es sich mit dem Dasein eines nothwendigen Wesens verhalte, welches die oberste Bedingung alles Veränderlichen sei, gibt uns das regulative Princip der Vernunft folgende Auskunft. In der Sinnenwelt hat Alles ein erfahrungsmäßig bedingtes Dasein; nichts berechtigt uns in ihr, irgend einen bestimmten Gegenstand aus einer Bedingung jenseits der empirischen Reihe abzuleiten, oder ihn in der Reihe selbst für etwas schlechterdings Unabhängiges und Selbständiges zu halten. Jedoch ist hiernach keinesweges in Abrede zu ziehen, daß nicht die Wirklichkeit und Möglichkeit der ganzen Reihe in irgend einem intelligibelen, über alle empirische Bedingungen erhabenen Wesen gegründet sein könne [1]).

30. Nach der Erwägung des Paralogismus und der Antinomie der reinen Vernunft bleibt uns noch die Betrachtung ihres Ideales übrig. Ein Ideal überhaupt ist eine individualisirte Idee, also ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist, besteht in der Vorstellung eines allerrealsten, die Eigenschaften der Realität ohne irgend eine Negation in sich vereinigenden Wesens. Es ist das einzige, weil nur in diesem Fall ein an sich allgemeiner Begriff eines Gegenstandes durch sich selbst durchgängig bestimmt und als eine Individualvorstellung anerkannt werden kann. Unsere Vernunft faßt diese Idee, um auf ein unbedingtes Ganze des durchgängig Bestimmenden die bedingte Bestimmung des Eingeschränkten zurückzuführen. Demnach ist ihr jenes Ideal das Urbild aller beschränkten Dinge, welche insgesammt, als mangelhafte Abbilder, von ihm den Stoff zu ihrer Möglichkeit erhalten, und es wird die Möglichkeit dieser Dinge als die abgeleitete, und nur die Möglichkeit des Inbegriffes aller Realitäten als die ursprüngliche angesehen. Denn die Verneinungen, die ein-

---

[1]) l. c. 9t. Abschn.

zigen Prädicate, durch welche das Uebrige von dem allerrealsten Wesen sich unterscheidet, sind bloße Einschränkungen der höchsten Realität, sie setzen folglich diese voraus und sind dem Inhalte nach bloß aus ihr hergeleitet. Die Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine vielfältige Art, den Begriff des vollkommensten Realen, der ihr gemeinschaftliches Substrat ist, einzuschränken, so wie die verschiedenen Figuren nur als mannigfache Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Deshalb wird der bloß in unserer Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideales das Urwesen, und indem er kein Wesen über sich hat, das höchste Wesen, auch, insofern alles Bedingte unter ihm steht, das Wesen aller Wesen genannt. Diese Ausdrücke stellen keinesweges das objective Verhältniß eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern ein Verhältniß der Idee zu Begriffen dar, dessen Vorstellung uns in völliger Unwissenheit über das Sein des so gedachten und bezeichneten Wesens läßt.

Es fragt sich nun, wie die Vernunft dazu kommt, die Möglichkeit der sämmtlichen als abhängig betrachteten Dinge aus einer höchsten Wirklichkeit abzuleiten und dann vorauszusetzen, daß diese Wirklichkeit in einem besonderen Urwesen enthalten sei? Die Antwort hierauf bietet sich aus den Untersuchungen über die reinen Verstandesbegriffe dar. Uns können keine anderen Gegenstände, als die sinnenfälligen, und diese nur in dem Zusammenhange der möglichen Erfahrung gegeben werden. Demzufolge ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit als die Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Vermöge einer natürlichen Täuschung schreiben wir nun einem bloß von den sinnenfälligen Objecten geltenden Grundsatze Gültigkeit im Bezug auf alles Denkbare zu. Dergestalt erheben wir das empirische Princip für unsere Begriffe der Möglichkeit erscheinender Dinge zu einem transcendentalen Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt. Daß wir alsdann die so gebildete Idee von dem Inbegriffe der gesammten Realität hypostasiren, hat darin seinen Grund, weil wir zuvörderst die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauches unseres Verstandes in die collective Einheit eines Er-

fahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, dem wir alle in der Erfahrung hervortretende Wirklichkeit zueignen. Dieses verwechseln wir nachher, zufolge der erwähnten transcendentalen Erschleichung, mit dem Begriff eines Wesens, welches die realen Bedingungen zur durchgängigen Bestimmung der Dinge insgesammt hergeben soll [1]).

31. Hiermit sind die Untersuchungen der transcendentalen Dialektik beendigt und somit die Aufgaben insgesammt gelöst, welche Kant der transcendentalen Elementarlehre seiner Kritik der reinen Vernunft vorgesteckt hat. Die ihr hinzugefügte Methodenlehre für die Ausbildung eines Systemes philosophischer reiner Vernunfterkenntnisse umfaßt eine „Disciplin" und einen „Kanon" nebst einer „Architektonik" der reinen Vernunft.

Die Disciplin der reinen Vernunft bezweckt die Unterdrückung des Hanges dieser Geistesthätigkeit, aus den ihr gezogenen engen Grenzen in die Region transcendenter Behauptungen sich zu verirren. Sie begegnet den Irrthümern, welche aus der Anwendung einer ungehörigen Methode im Gebite der speculativen Philosophie entspringen müssen. Erstens hebt sie das Irrige eines dogmatischen Gebrauches der Vernunft in der Speculation hervor. Denn sie erörtert den wesentlichen, auf der Form beruhenden Unterschied zwischen der philosophischen und der mathematischen Vernunfterkenntniß [2]). Hierdurch thut sie dar, daß die synthetischen Begriffs-

---

[1]) l. c. III. Hauptst. 1st. u. 2t. Absch. Proleg. §. 55.

[2]) Die philosophische Erkenntniß, sagt Kant, ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematische die Vernunfterkenntniß aus Construction der Begriffe. Einen Begriff construiren, heißt, die ihm entsprechende Anschauung a priori darstellen. Zur Construction eines Begriffes wird also eine nicht-empirische Anschauung erfodert, die als Anschauung ein einzelnes Object ist, aber als Construction eines Begriffes Allgemeingültigkeit für alle mögliche

bestimmungen, die unmittelbar gewissen Grundsätze und die Demonstrationen, durch welche die letztere ihre zweifellose und anschauliche Gewißheit erlangt, in der ersteren nicht Statt haben. Auch deckt sie, gemäß dem Resultate der früheren Untersuchungen über die Bedeutung der Kategorieen und der Vernunftideen, den Mangel an Dogmen, an synthetischen, unmittelbar aus Begriffen gebildeten und dabei objectiv gültigen Urtheilen auf. Zweitens zeigt sie in Hinsicht auf den polemischen Gebrauch der reinen Vernunft, daß es eigentlich gar keine Polemik im Felde des speculativen Denkens geben kann, weil sich dogmatisch weder für, noch gegen einen metaphysischen Lehrsatz etwas ausmachen läßt. Zugleich macht sie augenscheinlich, daß die mit sich selbst veruneinigte reine Vernunft nicht durch den Skepticismus, sondern allein durch die Kritik mit sich versöhnt und befriedigt wird. Drittens spricht sie den Hypothesen, insofern sie als Meinungen an und für sich betrachtet werden, alle Brauchbarkeit für die Speculation ab, und verstattet ihnen nur eine Anwendung zur Bekämpfung entgegengesetzter transcendenter Behauptungen, weil diese eben so wenig widerlegt, als bewiesen werden können. Endlich viertens bemerkt sie über die Art des Beweises transcendentaler synthetischer Sätze, daß die Vernunft hier nicht vermittelst ihrer Begriffe geradezu an den Gegenstand sich wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit dieser Begriffe und die Möglichkeit einer apriorischen Synthesis derselben darzuthun hat [1].

---

unter denselben Begriff gehörige Anschauungen ausdrücken muß. Die philosophische Erkenntniß betrachtet das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja sogar im Einzelnen, gleichwohl doch a priori und vermittelst der Vernunft, so daß, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dies Einzelne nur als sein Schema entspricht, allgemein bestimmt gedacht werden muß.

[1]) l. c. Methodenlehre, I. Hauptst. I—IV. Abschn.

32. Der Kanon der reinen Vernunft ist ein Inbegriff apriorischer Grundsätze, welche den richtigen Gebrauch derselben festsetzen. Nun ist aber, nach allen bisher geführten Beweisen, keine synthetische speculative Vernunfterkenntniß möglich. Daher gibt es auch keine Grundsätze der bezeichneten Art für den Erwerb einer solchen Erkenntniß, und es bleibt nur ein praktischer Gebrauch der reinen Vernunft übrig, welcher eines Kanons bedarf. Unter dieser Rubrik verbreitet sich Kant darüber, daß der Speculation drei Hauptgegenstände vorliegen, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, daß aber das speculative Interesse bei ihrer Betrachtung ganz hinter dem praktischen oder moralischen zurückstehe. Denn gesetzt auch, diese Puncte ließen sich für uns auf Gewißheit bringen, so würden sie doch keine Anwendung auf die Erfahrung verstatten und mithin für uns durchaus keinen theoretischen Nutzen mit sich führen. Dagegen ist ihre Erwägung von Seiten ihrer Beziehung auf unsere moralischen Angelegenheiten von der größten Wichtigkeit, indem es hier darauf ankommt, was wir zu thun haben, wenn der Wille frei ist und wenn ein Gott und eine künftige Welt existirt. In diesem Zusammenhange deutet Kant seine Ansicht von der durch die Thätigkeit der praktischen Vernunft Statt findenden Begründung unserer Anerkennung jener aus dem speculativen Gesichtspuncte problematischen Wahrheiten an, worüber er ausführlicher in der „Kritik der praktischen Vernunft" sich ausspricht [1]).

33. Endlich die Architektonik der reinen Vernunft handelt von dem Zweck und der Form der systematischen Verknüpfung der reinen Vernunfterkenntnisse. Sie erklärt die Philosophie, nach dem Weltbegriffe derselben, im Gegensatze gegen gewisse Schulbegriffe, für die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und weiset ihr zwei Erkenntnißsphären an, die Natur und die Freiheit. Die Philosophie der Natur geht auf Alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll. Ferner ist die gesammte Philosophie entweder

[1]) l. c. Methodenlehre, II. Hptst. I—III. Abschn.

Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt die reine, die zweite die empirische. Die reine ist theils Propädeutik, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung der apriorischen Erkenntniß untersucht, und heißt „Kritik", theils ist sie das System der reinen Vernunftwissenschaft, die ganze sowohl wahre, als scheinbare philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang, und heißt „Metaphysik." Die Metaphysik theilt sich in die des speculativen und die des praktischen Gebrauches der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur im weiteren Sinn, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält die reinen aus bloßen Begriffen bestehenden Vernunftprincipien, welche auf die theoretische Erkenntniß aller Dinge sich beziehen, und aus ihr ist folglich die Mathematik ausgeschlossen. Diese umfaßt die Principien, welche a priori unser Thun und Lassen bestimmen und nothwendig machen. Die Metaphysik der Natur im weiteren Sinne, die gewöhnlich unter dem Namen der Metaphysik schlechthin verstanden wird, besteht aus der Transcendentalphilosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und die Vernunft in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären, und ist die Ontologie. Die zweite betrachtet die Natur als den Inbegriff gegebener Gegenstände, sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer anderen Art von Anschauung gegeben sein, und ist also die rationale Physiologie. Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder immanent oder transcendent. Der erstere bezieht sich auf die Natur, soweit ihre Erkenntniß in der Erfahrung angewandt werden kann, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Die transcendente Physiologie hat entweder eine innere Verknüpfung, oder eine äußere zu ihrem Gegenstande. Jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transcendentale Welterkenntniß, diese die Lehre von dem Zusammenhange der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transcendentale Gotteserkenntniß. Die immanente Physiologie dagegen betrachtet die Natur als

den Inbegriff aller sinnenfälligen Gegenstände, so wie sie uns gegeben ist, jedoch bloß nach apriorischen Bedingungen, unter denen sie überhaupt gegeben werden kann. Es existiren aber nur zweierlei Gegenstände derselben, Gegenstände des äußeren Sinnes, welche die körperliche Natur ausmachen, und Gegenstände des inneren Sinnes, die Seelen, deren Inbegriff wir als die denkende Natur jener entgegensetzen. Die Metaphysik der körperlichen Natur ist die rationale Physik, die Metaphysik der denkenden Natur die rationale Psychologie [1]).

Die reine Philosophie, bemerkt Kant zum Schlusse seiner Kritik der reinen Vernunft, ist die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft und etwas durchaus Unentbehrliches, da sie die Denkthätigkeit nach ihren Elementen und nach obersten Maximen untersucht, welche der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauch aller zum Grunde liegen. Daß sie, als bloße Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als die Erkenntniß zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern verleiht ihr vielmehr Würde durch das ihr zukommende Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit zu entfernen.

### 2) Kritik der praktischen Vernunft.

34. Nachdem Kant das Unternehmen ausgeführt hatte, das Gebiet sowohl des reinen Verstandes, als das der theoretischen Vernunft auszumessen und jenes wie dieses in der ihm eigenthümlichen Begrenzung und Bedeutung festzustellen, so faßte er hierauf erst den Gedanken, daß es auch eine reine apriorische Thätigkeit der praktischen Vernunft gebe, deren Grundsätze und Foderungen in einer besonderen Kritik nachzuweisen sein. Wie die reine Vernunft

---

[1]) l. c. Methodenlehre, III. Hptst.

theoretisch nach einer unbedingten Einheit des Erkennbaren trachte, so wirke sie praktisch, indem sie a priori den Willen zum Handeln anrege und anleite und ihm die Gesetze des Thuns und Unterlassens vorschreibe. Den Willen erklärte er für das Vermögen eines sinnlich-vernünftigen Wesens, absichtlich entweder Gegenstände hervorzubringen, welche den Vorstellungen entsprechen, oder zu ihrer Bewirkung wenigstens sich selbst nach gedachten Regeln zu bestimmen, mag nun die physische Kraft für die Bewerkstelligung hinreichen oder nicht. Die erfahrungsmäßige Regelung unseres Handelns stellte er aus folgendem Gesichtspuncte der eigentlichen Gesetzgebung für dasselbe entgegen. Ein praktischer Grundsatz, behauptet er, ist ein empirischer, wenn derselbe eine „Materie des Begehrungsvermögens," das heißt einen Gegenstand voraussetzt, dessen Erlangung oder Verwirklichung begehrt wird. Denn ein solches Verlangen kann auf kein anderes Ziel, als auf den Gewinn von Lust gerichtet sein, und es läßt sich immer nur erfahrungsmäßig erkennen, ob Gegenstände mit Lust und mit Unlust verknüpft, oder ob sie in dieser Hinsicht für uns gleichgültig sind. Ein Princip aber, welches sich auf Empfänglichkeit für Lust und Unlust und folglich auf Erfahrung gründet, ist bloß zu einer Maxime und nicht zu einem Gesetze geeignet, weil es ihm an der objectiven Nothwendigkeit mangelt, die a priori erkannt werden muß. Demnach darf ein praktisches Gesetz kein materiales, sondern es muß ein formales sein und allein durch seine Form, die sich zu einer allgemeinen und nothwendigen Gesetzgebung für den menschlichen Willen eignet, den Bestimmungsgrund unseres Strebens und Thuns enthalten. In dieser Eigenschaft entspringt es a priori aus der reinen Vernunft und lautet: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als das Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne [1]). Für

[1]) Dieses Gesetz sieht Kant als ein Factum der Vernunft an, indem es sich uns unmittelbar darbiete als ein apriorischer synthetischer Satz, der auf keiner Anschauung, weder auf einer empirischen, noch auf einer reinen beruhe, und zwar erklärt er es für das einzige Factum der reinen Vernunft, die hierdurch als die ursprünglich gesetzgebende sich ankündige.

den menschlichen Willen, der nicht bloß durch Vernunft geleitet, sondern auch durch subjective Motive angeregt und bewegt wird, tritt die Verbindlichkeit des Sittengesetzes in der Form des Sollens, und zwar unbedingt gebietend als „kategorischer Imperativ" hervor. Von dem kategorischen unterscheidet sich der „hypothetische" Imperativ, welcher nur Handlungen als Mittel zu einem Zwecke verlangt. Durch die unbedingte sittliche Gesetzgebung erweist sich die Autonomie der praktischen Vernunft, dagegen sind materiale Grundsätze heteronomisch, da in ihnen der Wille durch etwas nicht zur Vernunft Gehöriges, durch Richtungen des sinnlichen Begehrens Motive erhält. Insoweit der Wille eine allgemeine gesetzgebende Form zu seiner Richtschnur ergreift, ist er von dem Causalzusammenhange der Erscheinungen völlig unabhängig und besitzt Freiheit im strengsten Sinne, nämlich die unbedingte Spontaneität oder das Vermögen, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen, ohne dem Einfluß einer vorausgehenden fremden Ursache zu unterliegen. So erhellt aus dem Dasein des nachgewiesenen Sittengesetzes, daß die Freiheit in uns wirklich und als nothwendige Bedingung für die Gültigkeit der sittlichen Gesetzgebung vorhanden ist [1].

---

[1]) Krit. d. prakt. V. Einl. I. Th. I. B. 1st. Hauptst. §. 1—8. Vergl. Grundleg. zur Metaph. der Sitten S. 39—52. 63. Kant bemerkt hierbei, in dem Verhältnisse zwischen der Freiheit und dem praktischen Vernunftprincip scheine eine Art Cirkel zu liegen. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke sittlichen Gesetzen unterworfen zu denken, und wir denken uns diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Willensfreiheit beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sein Wechselbegriffe. Aber der Cirkel verschwinde, wenn man erwäge, daß die Freiheit der Realgrund des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber der Erkenntnißgrund der Freiheit sei, und wenn man den doppelten Standpunct im Auge habe, auf welchem der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen sich befinde. Als Sinnenwesen stehe er unter dem Causalzusammenhange der

35. Die Achtung gegen das Sittengesetz ist ein durch einen intellectuellen Grund bewirktes Gefühl, welches das moralische genannt werden kann und unter allen Gefühlen das einzige ist, das wir völlig a priori erkennen und dessen Nothwendigkeit wir einzusehen vermögen, so wie auch auf ihm die einzige wahrhaft sittliche Triebfeder zum Handeln beruht [1]). Aus Achtung gegen das Sittengesetz, folglich mit dem Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter den kategorischen Imperativ, und mit Bezwingung aller Neigungen gesetzmäßig handeln, ist „aus Pflicht handeln." Durch eine solche Handlungsweise wird diejenige Stufe der Sittlichkeit bezeichnet, welche das endliche Vernunftwesen zu erreichen

---

Naturnothwendigkeit und gehöre zum Reiche der Erscheinungen, als Vernunftwesen gehöre er einer intelligibelen Welt an und stehe unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sein, und diese Unabhängigkeit von den wirkenden Ursachen der Sinnenwelt mache eben seine Freiheit aus. Wie übrigens die Willensfreiheit mit der Nothwendigkeit der erscheinenden Handlungen zusammenhänge und wie das Bewußtsein der Freiheit und des Sittengesetzes möglich sei, dies lasse sich eben so wenig, als die Natur von irgend einem anderen nichtsinnlichen Gegenstande speculativ erkennen, weil zu einer solchen theoretischen Einsicht eine nichtsinnliche Anschauung erfodert werden würde.

1) In der Gesammtheit aller sinnlichen Neigungen läßt Kant die Selbstsucht bestehen. Diese äußert sich nach seiner Ansicht entweder in einem über Alles gehenden Wohlwollen gegen uns selbst, in der Eigenliebe, oder sie steigert sich zu einem über Alles gehenden Wohlgefallen an uns selbst, zum Eigendünkel. Die Eigenliebe, nimmt er an, werde durch den Ausspruch der Vernunft bloß beschränkt, indem er von ihr die Einstimmung mit dem Sittengesetze verlange und sie dergestalt in Grenzen zurückweise, innerhalb derer ihr der Name einer vernünftigen Selbstliebe gebühre. Dagegen der Eigendünkel werde durch ihn völlig niedergeschlagen.

vermag. Nur im Kampfe mit uns selbst und durch Selbstbezwingung nähern wir uns dem Ideale der Heiligkeit als demjenigen Zustande, in welchem keine subjective Maxime des Handelns dem Sittengesetze widerstreiten und die bloße Achtung desselben sich in Liebe verwandeln würde. Die im Kampfe sich bewährende Gesinnung, welche uns anhält, unsere Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen, ist die Tugend [1].

36. Zu den bedingten Gegenständen unseres Begehrens, welche unseren Naturbedürfnissen und Neigungen gemäß sind, muß die reine praktische Vernunft als solche das Unbedingte suchen, nicht in der Bedeutung eines Bestimmungsgrundes für unser Wollen, da dieser in dem moralischen Gesetze selbst enthalten ist, sondern mit der Bedeutung der vollständigen Totalität des für uns Begehrungswerthen, in welcher Totalität das höchste Gut besteht. Dieses höchste Gut ist die Vereinigung der vollkommenen Glückseligkeit mit der ihrer durchaus würdigen vollendeten Tugend. Das an die Menschheit ergehende Vernunftgebot, mit allen Kräften nach der Verwirklichung des höchsten Gutes zu streben, kann nur insofern erfüllt werden, als den Menschen unvergängliche Fortdauer ihrer Persönlichkeit nach dem irdischen Tode verliehen ist, und als ein allmächtiges denkendes und wollendes Wesen, welches unsere Glückseligkeit mit unserer Würdigkeit in Uebereinstimmung zu setzen vermag, die physische und die moralische Weltordnung beherrscht. Demzufolge führt jenes Vernunftgebot nothwendiger Weise zu den beiden vernünftigen Postulaten, 1) daß unserem Selbste die Unsterblichkeit angehöre, und 2) daß Gott existire. Diese doppelte Ueberzeugung wird — ungeachtet der Unerkennbarkeit Gottes und des Wesens unseres Geistes — durch die praktische Vernunft in der Eigenschaft eines vernünftigen mit unserer Pflichterfüllung unauflöslich verbundenen Glaubens begründet [2].

---

[1] l. c.

[2] Krit. d. prakt. V. I. Th. I. B. III. Hauptst. II. B. 1st. u. 2t. Hauptst. Das speculative Interesse, sagt Kant, ist dem prak-

### 3) Kritik der Urtheilskraft.

37. Nach der beendigten Darstellung seiner Kritik der praktischen Vernunft gelangte Kant zu der Anerkennung, daß er für di vollständige Durchführung seiner kritischen Untersuchungen noch ein drittes intellectuelles Vermögen zu erforschen habe, dem gleichfalls eine aprioriſche Wirksamkeit zukomme und auf welchem der Zusammenhang zwischen der theoretischen und der praktischen Thätigkeit unseres Geistes beruhe. Aus dem Bisherigen nämlich habe sich ergeben, daß unser Erkenntnißvermögen zwei Gebiete einnimmt, in denen es sich als a priori gesetzgebend erweist, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffes. Beide sein an und für sich von einander getrennt, da die Gesetzgebung vermittelst der Naturbegriffe durch den Verstand erfolge und eine theoretische sei, dagegen die vermittelst des Freiheitsbegriffes durch die Vernunft, und eine praktische sei. Aber zwischen dem Verstand und der Vernunft gebe es noch ein Erkenntnißvermögen, ein vermittelndes, die Urtheilskraft. Sie bestehe überhaupt in der Fähigkeit, das Besondere unter dem Allgemeinen enthalten zu denken. An ihr unterscheidet Kant zwei einander entgegengesetzte Richtungen ihrer Functionen, die bestimmende und die reflectirende. Wenn unter ein gegebenes Allgemeines das Besondere subsumirt wird, so wirkt die Urtheilskraft bestimmend, wenn dagegen zunächst das Besondere gegeben ist, zu welchem sie das Princip, das Gesetz, die Regel finden soll, so wirkt sie reflectirend. Die Kritik der reinen Vernunft hat uns das Verständniß gebracht, daß die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund in der

---

tischen untergeordnet. Deswegen kann die Vernunft nicht umhin, theoretische Sätze zuzulassen, welche mit unseren sittlichen Zwecken untrennbar sich vereinigen, wenn sie gleich aus den Grundsätzen des reinen Verstandes nicht bewiesen und begriffen werden, und nur ohne Widerspruch mit ihnen zusammen bestehen können. Verbinden sich die reine speculative und die reine praktische Vernunft, um eine Erkenntniß zu Stande zu bringen, so führt die letztere das Primat.

ursprünglichen Einrichtung unseres Verstandes haben. Sie schreiben also der bestimmenden Urtheilskraft ihre Thätigkeit vor. Weil aber das schlechthin Wesentliche der Weise unseres Verfahrens bei unserem Denken überhaupt darin besteht, daß wir das Mannigfaltige des Vorstellbaren synthetisch zur Einheit verknüpfen, so findet auch für die reflectirende Urtheilskraft folgendes unerläßliche Bedürfniß Statt. Sie kann nicht umhin anzunehmen, erstens, daß die verschiedenen empirischen Naturgesetze, ohne deren Vorstellung kein Fortgang von den allgemeinen Analogieen der möglichen Erfahrung zu den besonderen Erfahrungen Statt finden würde, zu einem geordneten Ganzen vereinigt und mithin nothwendig sind, weil sie sonst keine Naturordnung zum Ergebniß haben würden, und zweitens, daß sie mit der freien unter der Vernunftgesetzgebung stehenden Causalität des menschlichen Handelns zur Harmonie übereinstimmen. Um diesem doppelten Bedürfnisse zu entsprechen, bildet sich die reflectirende Urtheilskraft nach Begriffen a priori die subjective Idee der in der Natur herrschenden Zweckmäßigkeit, vermöge welcher sie jene Vereinigung und Uebereinstimmung zu denken vermag, ungeachtet wir keineswegs im Stande sind, die Realität von Naturzwecken wirklich zu erkennen. Auf diese Weise kann die Natur so gefaßt werden, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form mit der Möglichkeit der in ihr unter Freiheitsgesetzen zu verfolgenden Zwecke im Einklange steht. Hiermit wird ein Zusammenhang zwischen den Sphären der theoretischen und der praktischen Erkenntniß denkbar und durch die Urtheilskraft wirklich vermittelt. Der Begriff von einem Objecte, welcher zugleich den Grund der Wirklichkeit des Objectes enthält, ist der „Zweck," und in der Uebereinstimmung eines Dinges mit einer nur nach Zwecken möglichen Beschaffenheit besteht die Zweckmäßigkeit seiner Form. Sonach ist die Naturzweckmäßigkeit das Princip der reflectirenden Urtheilskraft für unsere beurtheilende Auffassung der Formen der Dinge. Sie ist ein besonderer apriorischer Begriff, welcher bloß in der subjectiven Organisation unserer Urtheilskraft seinen Ursprung hat, da wir nicht berechtigt sind, den Naturerzeugnissen an und für sich dies zuzu-

schreiben, daß ihre Einrichtung von der Natur auf Zwecke bezogen sei [1]).

38. Die Uebereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze mit unserem Bedürfnisse, diese Mannigfaltigkeit systematisch zu ordnen und auf solche Weise eine zusammenhängende Erfahrung zu gewinnen, muß als etwas für das Erfoderniß unseres Verstandes Unentbehrliches angesehen werden, wodurch die Natur unserer auf Erkenntniß gerichteten Absicht entspricht. Die Erreichung jeder Absicht wird von einem Lustgefühle begleitet. Besteht nun die Bedingung ihrer Erreichung in einer apriorischen Vorstellung, wie hier bei dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur in einem Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust durch einen nothwendigen und allgemeingültigen Grund bestimmt. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist aber eine zweifache, theils eine ästhetische, theils eine logisch-teleologische. Wenn nämlich die Einbildungskraft, in der Eigenschaft eines Vermögens der Anschauungen a priori, mit dem Verstand als dem Vermögen der Begriffe durch eine gegebene Vorstellung in Einstimmung gesetzt, und wenn hierdurch ein Lustgefühl erweckt wird, so erscheint der vorgestellte Gegenstand in einem „ästhetischen Urtheil" als zweckmäßig, in einem Urtheile der reflectirenden Urtheilskraft, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff von dem Gegenstande gründet, so wie es uns auch keinen verschafft. Der Gegenstand heißt alsdann „schön," und das Vermögen, vermittelst eines solchen Lustgefühles zu urtheilen, ist der „Geschmack." Wenn wir dagegen die Zweckmäßigkeit an einem Objecte bloß denkend vorstellen, indem wir die Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit seines Daseins einem vorhergehenden und den Grund dieser Form enthaltenden Begriffe gemäß anerkennen, so ist ein solches Urtheil ein „teleologisches." Die ästhetische Urtheilskraft erweist sich hiernach als das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit nach Gefühlen der Lust oder Unlust, die teleologische Urtheilskraft aber als das

---

[1]) Krit. d. Urtheilskr. Einleit. II. IV. Vergl. II. Th. §. 61.

Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit nach Begriffen des Verstandes und der Vernunft zu ermessen [1]).

39. Die letztere erkennt den Menschen, insofern er ein frei wollendes und der sittlichen Handlungsweise fähiges Wesen ist, für den höchsten Endzweck der Welt. Sie findet also in dem Menschen die Hauptbedingung, um das Universum als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes, als ein System von Endursachen anzusehen, und hiermit ergibt sich für sie ein Princip, um den Begriff des allumfassenden Urgrundes in dem Reiche der Zwecke vollständig zu bestimmen. Diesem Princip gemäß wird Gott nicht bloß als intelligent und als Gesetzgeber der Natur von uns gedacht, sondern auch als das gesetzgebende Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Endursachen. Im Bezug auf die moralische Weltordnung ist Gott für unsere Anerkennung der allwissende, damit selbst das Innerste unserer Gesinnung, auf welcher allein der sittliche Werth oder Unwerth unserer Handlungen beruht, ihm nicht verborgen sei, ferner der allmächtige, damit er die ganze Natur dem Endzweck der Welt gemäß einrichten könne, so wie auch der vollkommen gütige und gerechte, weil diese beiden Eigenschaften die Bedingungen der Wirksamkeit eines nach moralischen Gesetzen regierenden Weltordners sind. Auf solche Weise ergänzt die ethische Teleologie den Mangel der physikalischen, und begründet eine wahre Theologie, welche eine Ethikotheologie ist. Dagegen geht aus der physikalischen Teleologie bloß der Versuch einer Physikotheologie hervor, der seine Absicht nicht erreicht, weil die theoretische Naturforschung nur zu dem unfruchtbaren Begriff eines Urwesens überhaupt führt, und es unausgemacht läßt, ob die oberste Weltursache überhaupt nach einem Endzwecke wirkt, und nicht vielmehr mit einem Verstande, welcher durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur zur Hervorbringung gewisser Formen bestimmt wird [2]).

---

[1]) Krit. d. Urtheilskr. Einl. VI. VII. VIII.

[2]) l. c. II. Th. §. 84 — 87.

**4) Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre und der Rechtslehre.**

40. Den Unterschied zwischen der Sphäre der Sittlichkeit und der des Rechts, welchen Wolff in einer unzulänglichen Reflexion auf den Unterschied des vernunftmäßigen Sollens und Dürfens zurückgeführt hatte, begründete Kant durch einen gültigen, wenn gleich noch nicht befriedigend aus der Natur der Sache von ihm abgeleiteten Gedanken. Er machte im Bezug hierauf den Gegensatz geltend zwischen der innern und der äußern Gesetzgebung für die menschliche Freiheit. Er weist darauf hin, daß jede Gesetzgebung für unsere Handlungen außer einer Vorschrift, welche eine Handlungsweise zur Pflicht macht, noch eine Triebfeder erfodert, welche der Vorstellung des Gebotes sich anschließt und für die Individuen den subjectiven Beweggrund zur Erfüllung desselben enthält. Hiernach behauptet er: die Gesetzgebung ist eine „ethische oder sittliche", wenn sie verlangt, daß in der Anerkennung der Pflicht selbst die Triebfeder liege. Läßt sie dagegen andere Motive zum Handeln zu, so ist sie eine „juridische oder rechtliche." Die Pflichten, die von der letzteren festgesetzt werden, die Rechtspflichten, können nur „äußere" sein im Gegensatze gegen die „inneren", die Tugendpflichten, welche aus der sittlichen Gesetzgebung entspringen [1]). Ein Wesen, dessen Handlungen der Zurechnung fähig sind, ist eine „Person". Die moralische Persönlichkeit ist die Freiheit vernünftiger Individuen unter moralischen Gesetzen. Eine Person kann als solche nur denjenigen auf ihr Wollen sich beziehenden Geboten unterworfen sein, welche sie entweder für sich allein, oder zugleich mit Andern sich selbst auferlegt. Ihr Thun ist überhaupt recht oder unrecht, jenachdem es mit einer Pflicht übereinstimmt oder sie verletzt. Jede pflichtwidrige That heißt eine „Uebertretung." Als unvorsetzlich, in welchem Falle sie jedoch die Zurechnungsfähigkeit nicht ausschließt, ist sie bloß eine „Verschuldung", als vorsetzlich ein „Verbrechen". Ein „Widerstreit der Pflichten" wäre ein Verhältniß derselben, nach welchem die eine von der anderen ganz oder zum Theil aufgehoben würde. Aber die Begriffe der Pflicht und der Verbind-

[1]) Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einl. III.

lichkeit drücken die objective praktische Nothwendigkeit einer bestimmten Handlungsweise aus, und zwei einander entgegengesetzte Regeln können nicht zugleich nothwendig sein. Daher ist ein eigentlicher Widerstreit und eine Collision von Pflichten nicht denkbar. Jedoch treten zuweilen zwei Gründe, welche der Einzelne als zu einer Willensrichtung ihn verbindend betrachtet, rücksichtlich auf eine vorliegende Handlung im Widerstreite mit einander in seinem Inneren auf. Alsdann reicht der eine von beiden zur Verpflichtung nicht hin und der andere ist der überwiegende, welcher den Platz behaupten muß [1]).

41. Gemäß dem Unterschiede zwischen den Tugendpflichten und den Rechtspflichten zerfällt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in die Tugendlehre und in die Rechtslehre. Die Tugendlehre läßt sich auch als das „System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft" bezeichnen. Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, durch dessen Vorstellung sie zu einer Handlung bewogen wird. Zufolge der Bedeutung des kategorischen Imperativs gibt es Zwecke unserer Handlungen, welche uns sittlich geboten und also zugleich für uns Pflichten sind. Diese bestehen für Jeden theils in der eigenen Vollkommenheit, also in der Ausbildung seiner geistigen Kräfte, theils in der Glückseligkeit seiner Nebenmenschen. Da die Ethik Zwecke in der Eigenschaft von Pflichten aufstellt, so beziehen sich ihre Gesetze unmittelbar nicht auf das Thun und Lassen, sondern auf die Maximen der Handlungen. Deshalb verstatten sie der Willkür einen gewissen Spielraum und können nicht bestimmt angeben, wie und wie viel durch die Handlung für den Zweck, welcher zugleich von ihnen geboten ist, gewirkt werden soll. Die Tugendpflichten sind in diesem Sinne „von weiter Verbindlichkeit" oder „unvollkommene Pflichten" [2]). Nach ihrer Haupteintheilung unterscheiden sie sich als solche, welche gegen uns selbst, und welche gegen unsere Nebenmenschen Statt finden. Der Begriff der Pflichten gegen uns selbst scheint bei dem ersten Anblick einen Widerspruch zu enthalten. Denn nach dem Grundsatze, daß der Verpflichtende den Verpflichteten stets

[1]) l. c. IV.

[2]) Metaph. Anfangsg. d. Tugendl. Einl. I—VIII.

von der Verbindlichkeit lossprechen kann, müßten wir an ein Gebot, welches wir uns selbst auferlegen, gar nicht gebunden sein. Jedoch löset sich die scheinbare Antinomie dadurch auf, daß wir an dem Menschen die beiden Seiten seiner Natur unterscheiden, die sinnliche, vermöge welcher er zu der Sinnenwelt gehört, und die intelligible, die an ihm nur zufolge seiner sittlichen Verhältnisse erkennbar ist und in denen die an sich unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit durch den Einfluß der Vernunft auf den Willen offenbar wird. Hiernach ist er als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen der Verpflichtung gegen die Menschheit, die in seiner Person hervortritt, und insofern gegen sich selbst, fähig [1]). Der Inbegriff von Pflichten gegen Gott, welche „das Materiale der Religion" ausmachen, liegt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie. Denn dieser Inbegriff kann nur besondere, von der allgemein gesetzgebenden Vernunft nicht ausgehende, für uns nicht anders als erfahrungsmäßig erkennbare und also in das Gebiet der geoffenbarten Religion fallende Pflichten, in der Eigenschaft göttlicher Gebote enthalten, denen der Anspruch zukommt, anstatt der bloßen Idee von Gott vielmehr das Dasein Gottes, als ein in der Erfahrung gegebenes, darzulegen. Lediglich das „Formale der Religion", wenn man sie für den Inbegriff aller Pflichten als göttlicher Gebote erklärt, eignet sich für die philosophische Sittenlehre. Hierdurch wird allein die Beziehung unserer Vernunft auf die Idee von Gott ausgedrückt. Daß alle unsere Pflichten dieser Form gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur ein subjectiv logischer. Wir vermögen nämlich eine moralische Nöthigung uns nicht anschaulich zu machen, ohne einen höheren Willen, als dessen Verkündiger unsere Vernunft angesehen wird, im Verhältnisse zu unserem Willen uns vorzustellen. Aber eine solche Verpflichtung in Bezug auf Gott oder richtiger in Bezug auf die Idee, welche wir uns von dem höchsten Wesen entwerfen, gehört zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Sie besitzt nicht die objective Bedeutung einer Verbindlichkeit, einem Anderen gewisse Dienste zu

---

[1]) l. c. I. Th. §. 1—4.

leisten, sondern nur die subjective einer Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft [1]).

42. Die Rechtslehre ist der Inbegriff von Vorschriften für unser freies Thun und Lassen, welche durch eine äußere Gesetzgebung aufgestellt werden können. Sie ist die Lehre des positiven Rechtes, wenn eine solche Gesetzgebung wirklich existirt. Der moralische Begriff des Rechtes, der sich auf eine demselben entsprechende Verbindlichkeit bezieht, ergibt sich aus folgenden Bestimmungen. Erstens betrifft er nur das äußere praktische Verhältniß einer Person zu einer anderen, insofern ihre Handlungen als erscheinende Begebenheiten einen unmittelbaren oder mittelbaren Einfluß auf einander üben. Zweitens bedeutet er ein Verhältniß der Willkür des Einen nicht zu dem Wunsch und dem bloßen Bedürfnisse, sondern einzig zu der Willkür des Anderen. Drittens kommt bei diesem gegenseitigen Verhältnisse der Willkür gar nicht die Materie derselben, also der Zweck in Betracht, den ein Jeder bei seinem Thun im Auge hat, sondern nur die Form des Verhältnisses. Es wird gefragt, ob die Handlung des Einen mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen könne. Demzufolge ist

---

[1]) l. c. Beschluß der Ethik. Hiemit übereinstimmend bemerkt Kant in seiner Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, diese Religion sei nicht aus der Vernunft allein abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichtslehren und Offenbarungslehren gegründet, und enthalte nur die Uebereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit diesen Lehren. Er gibt dort von der Religion überhaupt die Erklärung, sie sei subjectiv betrachtet die Erkenntniß unsrer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterschied zwischen der geoffenbarten und der natürlichen Religion bezeichnet er dadurch, daß man bei der ersteren zuvor wissen müsse, es sei etwas ein göttliches Gebot, um es als Pflicht anzuerkennen, während man umgekehrt bei der letzteren zuvor wissen müsse, es sei etwas Pflicht, ehe man es als ein göttliches Gebot anerkennen könne.

„das Recht" der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit sich vereinigen läßt. Eine jede Verhaltungsweise ist „rechtmäßig", der zufolge diese Vereinigung Statt finden kann. Wer uns an einem rechtmäßigen Zustande hindert, der thut uns Unrecht. Der Widerstand aber, welcher den Hindernissen einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung der Wirkung. Wenn also ein gewisser Gebrauch der Willkür als eine Störung der nach allgemeinen Gesetzen bestehenden Freiheit hervortritt, so dient der ihm entgegengesetzte Zwang zur Erhaltung der letzteren. Folglich ist mit dem Rechte nothwendig eine Befugniß verbunden, gegen denjenigen, der ihm Abbruch thut, Zwang zu gebrauchen. Auch ist das Recht nicht aus einer gesetzmäßigen Verbindlichkeit und aus der bezeichneten Befugniß als aus zwei Stücken zusammengesetzt, sondern sein Begriff ist unmittelbar in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit enthalten. Wie es überhaupt nur das Aeußerliche in den Handlungen zum Gegenstande hat, so erfodert es als „strictes oder enges Recht" keine anderen Bestimmungsgründe der Willkür, als lediglich die äußeren. Zwar setzt es bei Allen die Anerkennung ihrer Verpflichtung, gesetzmäßig zu leben, voraus, aber um mit keinem ethischen Elemente vermischt zu sein, darf es sich nicht auf diese Anerkennung berufen, sondern muß sich einzig auf das Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges stützen, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmt [1]).

43. Wird das Recht als ein moralisches Vermögen, Andere zu verpflichten, betrachtet, so unterscheidet es sich als ein angeborenes und als ein erworbenes. Das einzige angeborene, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zukommende Recht besteht in der Unabhängigkeit von dem zwingenden Wollen eines Andern, insoweit sie mit der Freiheit jedes Andern nach einem allgemeinen

---

[1]) Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einl. §. A—E.

Gesetze vereinbar sein kann. In ihm liegt theils die angeborne Gleichheit, vermöge welcher man von Andern nicht zu Mehrerem verbunden werden darf, als wozu man sie seinerseits gleichfalls verbinden kann, theils auch der Anspruch auf den Charakter eines unbescholtenen Menschen, theils endlich die Befugniß, gegen Andere zu thun, was an sich das Ihrige ihnen nicht schmälert [1]). Als Inbegriff systematischer Lehre ist das Recht entweder das „Naturrecht", das auf lauter apriorischen Principien beruht, oder das „positive, statutarische Recht", welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht. Das Naturrecht zerfällt nach seiner obersten Eintheilung nicht, wie man zuweilen angenommen, in das natürliche und das gesellschaftliche, sondern in das natürliche und in das bürgerliche Recht; jenes heißt das „Privatrecht", dieses das „öffentliche". Denn dem Naturzustand ist nicht das gesellschaftliche, sondern das bürgerliche Verhältniß entgegengesetzt. In diesem Zustande kann es zwar wohl eine gesellige Gemeinschaft, aber nur keine solche geben, welche das Mein und Dein durch öffentliche Gesetze sichert [2]).

44. Den Begriff des Staates faßt Kant blos aus dem Gesichtspuncte des Rechtsinstitutes. Er hält dies für a priori feststehend und einleuchtend, daß die Menschen aus dem Naturzustande, wo Jeder nur seinem eigenen Belieben folge, heraustreten und einem öffentlichen gesetzlichen äußeren Zwange sich unterwerfen, daß sie also in den bürgerlichen Verein treten, in welchem einem Jeden dasjenige, was als das Seinige anerkannt werden soll, theils gesetzlich bestimmt, theils durch eine hinreichende Macht gesichert ist. Den bürgerlichen Verein oder den Staat erklärt er hiernach für die Vereinigung einer Vielheit von Menschen unter Rechtsgesetzen [3]). Insofern diese Gesetze a priori nothwendig sind, mithin aus den Begriffen des Rechtes von selbst sich ergeben, ist seine Form die des Staates überhaupt, ist er der Staat in der Idee, wie er zu

---

[1]) l. c. Eintheil. d. Rechtsl. B.

[2]) l. c. A. Eintheil. der Metaph. d. Sitten überh. III.

[3]) Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. 2t. Th. 1. Abschn. §. 43—45.

jedem thatsächlich vorhandenen bürgerlichen Verein als vernünftige Norm sich verhält. Er stellt den vereinigten Willen der Bürger in einer dreifachen Person dar und faßt somit drei Gewalten in sich. Die erste ist die Herrschergewalt, die Souveränetät in der Person des Gesetzgebers. Die zweite ist die vollziehende Gewalt in der Person des Regenten. Die dritte ist die rechtsprechende Gewalt in der Person des Richters. Die erste kann nur dem Ganzen des zur bürgerlichen Gesellschaft vereinigten Volkes selbst zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie schlechterdings Niemanden durch ihre Gesetze Unrecht thun können. Die Möglichkeit aber, daß Jemand einem Anderen Unrecht zufüge, bleibt immer, solange er gegen den Andern etwas verfügt. Dagegen fällt sie hinsichtlich desjenigen, was er über sich selbst beschließt, ganz hinweg, dem Grundsatze gemäß: volenti non fit injuria [1]). Der Act, durch welchen das Volk sich selbst zu einem Staate constituirt, nicht sowohl als eine Thatsache betrachtet, wie nach seiner Idee, nach welcher allein die Rechtmäßigkeit des Staates gedacht werden kann, ist der bürgerliche Vertrag. Er ist die ursprüngliche Uebereinkunft, in welcher die Volksgenossen ihre untergeordnete gesetzlose Freiheit des Naturstandes aufgeben, um sogleich an deren Stelle die gesetzmäßige bürgerliche Freiheit im Rechtszustand anzunehmen [2]).

### 5) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

45. Unter den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wird von Kant die „Metaphysik der körperlichen Natur" oder die „rationale Physik" verstanden, der von ihm, wie wir oben gesehen haben, in der transcendentalen Methodenlehre seiner Kritik der reinen Vernunft unter der Rubrik der „immanenten Physiologie" die Stelle neben der „rationalen Psychologie" angewiesen worden [3]). Eine reine Wissenschaft besonderer Naturgegenstände, behauptet Kant, ist lediglich mit Hülfe der Mathematik erreichbar. Denn a priori

---

[1]) l. c. §. 46.

[2]) l. c. §. 47.

[3]) Krit. d. rein. Vern. Methodenl. II. Hauptst. I—III. Abschn.

kann das Dasein eines Gegenstandes nur aus seiner Möglichkeit erkannt werden. Nun ist die Möglichkeit eines bestimmten, in der Natur vorhandenen Dinges nicht aus bloßen Begriffen zu erkennen. Durch Zergliederung und Vergleichung derselben läßt sich zwar die Widerspruchslosigkeit des Gedankens, mithin die logische Möglichkeit des gedachten Objectes, jedoch nicht die reale Möglichkeit des außerhalb unseres Verstandes existirenden Gegenstandes beurtheilen. Um die letztere a priori einzusehen, ist erfoderlich, daß die dem Begriff entsprechende Anschauung a priori gegeben sei, daß also der Begriff mathematisch construirt werde. Aus diesem Grund ist keine reine immanente Naturlehre über die menschliche Seele möglich, weil die Mathematik auf die Erscheinungen des inneren Sinnes und deren Gesetze keine Anwendung verstattet, und da jede Wissenschaft im strengen und eigentlichen Sinne dieses Wortes einen reinen Theil erfodert, welcher dem empirischen zum Grunde liegt, so gebührt der Name der Naturwissenschaft in solchem Sinne nur der Körperlehre. Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre eintreten könne, müssen gewisse Principien für die Construction der zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehörigen Begriffe ihr vorangeschickt werden. Zu diesem Zwecke bedarf der Begriff der Materie überhaupt einer vollständigen Zergliederung, welche ein Geschäft der reinen Philosophie ist, die ihn in seiner völligen Absonderung von allen näheren empirischen Bestimmungen der verschiedenen Arten des Materiellen und in seiner ganz allgemeinen Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raum und in der Zeit erwägt und bestimmt, und dergestalt wirklich eine Metaphysik der körperlichen Natur zu Stande bringt [1]).

46. Das Schema zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systemes, es betreffe die Natur überhaupt, oder die körperliche Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorieen, in welcher die reinen Verstandesbegriffe sämmtlich enthalten sind, die auf existirende Dinge

---

[1]) Metaph. Anfangsg. der Naturwissensch. Vorr.

sich beziehen. Unter die vier Classen derselben, unter die Größe, die Qualität, die Relation und die Modalität müssen alle Bestimmungen des Begriffes der Materie überhaupt gebracht werden. Nun ist die Grundbestimmung der Materie als eines äußerlich erscheinenden Gegenstandes die Bewegung, denn die Anregung unseres äußeren Sinnes ist nur durch Bewegung möglich. Auf sie führt daher der Verstand die übrigen Prädicate zurück, welche das Wesen der Materie ausmachen, und so ist die Wissenschaft der körperlichen Natur durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Demzufolge sondern sich auch die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft in vier Hauptstücke. Das erste, welches die „Phoronomie" genannt werden kann, nimmt die Bewegung als ein reines Quantum, nach ihrer Zusammensetzung, mit Absehung von aller Qualität des Beweglichen. Das zweite, die „Dynamik", zieht die Bewegung als etwas zur Qualität der Materie Gehöriges, dem sie die Benennung der „ursprünglich bewegenden Kraft" ertheilt, in Erwägung. Das dritte, die „Mechanik", betrachtet die Relation, in welcher die Bewegung zu der bewegenden Kraft steht. Endlich das vierte, unter dem Namen der „Phänomenologie", bestimmt die Bewegung und Ruhe der Materie nach der Modalität, bloß in Beziehung auf unsere Vorstellungsart, mithin als eine Erscheinung für unseren äußeren Sinn [1]).

47. Die Phoronomie erklärt die Materie für das Bewegliche im Raume. Sie sieht von aller Beschaffenheit derselben ab und hält an ihr nur die Geschwindigkeit und die Richtung der Bewegung fest. Soll das Bewegliche im Raum als das Reale der äußeren Anschauung wahrgenommen werden, so muß auch der Raum selbst empfindbar, nämlich durch dasjenige, was empfunden werden kann, bezeichnet sein. Der mit wirklicher Materie erfüllte Raum, welcher theils als Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung, theils als ein besonderer Erfahrungsgegenstand anzusehen ist, kann der „empirische" oder der „materielle" Raum genannt werden. Er

---

[1]) l. c.

ist als solcher beweglich und setzt als besonderer Gegenstand einen umfassenderen materiellen Raum voraus, der ihn umgibt und in welchem seine Bewegung wahrnehmbar wird, und dies geht so in das Unendliche fort. Jeder bestimmte empirische Raum, in welchem eine Bewegung erscheint, kann selbst wiederum, und vielleicht nach der entgegengesetzten Richtung, in einem weiteren Raume sich bewegen, so daß die rücksichtlich auf ihn als bewegt erscheinende Materie im Verhältnisse zu diesem weiteren Raume vielleicht ruhig zu nennen ist. Dieses kann dergestalt in endloser Fortsetzung Statt finden, und so ergibt sich, daß die Bewegung, insoweit sie als ein Gegenstand der Erfahrung betrachtet wird, bloß relativ ist. Derjenige Raum, welcher für unsere Vorstellung der letzte ist und alle Bewegung in sich faßt, und dem wir folglich die vollkommene Unbeweglichkeit zuschreiben müssen, heißt der „reine" oder auch der „absolute" Raum. Hiernach ist die Bewegung eines Dinges die Veränderung seiner äußeren Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, und die Ruhe seine eine Zeitlang fortdauernde Gegenwart an demselben Orte.

48. Bei der phoronomischen Untersuchung fragt es sich hauptsächlich, wie die Bewegung überhaupt als ein Quantum möglich sei, wie also aus mehreren gleichartigen Bewegungen eines Punctes eine einzige sich zusammensetzen lasse. Nach dem vorliegenden Gesichtspuncte wird die Bewegung bloß durch die Geschwindigkeit und die Richtung bestimmt. Daher bedeutet jene Frage so viel, als: wie läßt sich aus mehreren einzelnen Bewegungen des nämlichen Punctes eine einzige Geschwindigkeit und Richtung desselben erzeugen? Dies Problem ist rein mathematisch, indem in ihm bloß von der Hervorbringung eines Quantums die Rede ist, und beruht lediglich auf der Construction des Begriffes einer zusammengesetzten Bewegung. Eben deshalb müssen hier alle einzelne Bewegungen als gradlinige angenommen werden, bei welchen allein die Richtung einfach ist. Auch abstrahirt unsere Frage von allen physischen Ursachen oder bewegenden Kräften, theils weil diese sich nicht a priori in einer Anschauung darstellen lassen, theils weil schon entschieden sein muß, wie die zusammengesetzte Bewegung überhaupt möglich

sei, wenn man einsehen will, wie und nach welcher Art sie durch verschiedene Kräfte bewirkt werden könne. Es leuchtet aber ein, daß hier nur drei Fälle für uns in Betracht kommen können: 1) zwei Bewegungen' sie mögen von gleicher oder ungleicher Schnelligkeit sein, sind in einem Körper in der nämlichen Richtung verbunden; 2) zwei Bewegungen desselben Punctes, von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit, sind in entgegengesetzter Richtung vereinigt und sollen durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in der nämlichen Linie hervorbringen; 3) zwei Bewegungen eines Punctes, mit gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschließen, werden als zusammengesetzt betrachtet. Unmittelbar kann hier nicht aus zwei Richtungen und Geschwindigkeiten eine einzige erzeugt werden. Denn ein und derselbe Punct in dem nämlichen Raume bewegt sich nicht in zwei verschiedenen Richtungen zugleich, und eine Schnelligkeit, als intensive Größe, ist nicht aus kleineren Geschwindigkeiten zusammensetzbar. Aber wenn man von den bewegenden Kräften absieht, so ist es für die Erfahrung völlig einerlei, ob sich ein Körper in einem ruhigen Raume bewegt, oder ob der Körper ruht und statt dessen der relative Raum mit gleicher Geschwindigkeit in der entgegengesetzten Richtung fortrückt. Hiernach kann die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punctes bloß mittelbar und zwar nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit gleicher Schnelligkeit in der entgegengesetzten Richtung geschehende Bewegung des relativen Raumes, als mit ihr einerlei, vorgestellt wird. Auf diese Art ist die Construction der angegebenen drei Fälle leicht auszuführen [1]).

---

[1]) l. c. 1st. Hauptst. Im ersten Falle nehmen wir z. B. an, daß der Punct A mit zwei gleichen Geschwindigkeiten AB und ab nach einerlei Richtung AC sich bewegen soll. Nun geben wir die eine Geschwindigkeit AB dem Punct A selbst, die andere ab=BC dem relativen Raum in der entgegengesetzten Richtung CB; dies Letztere ist eben dasselbe, als ob wir auch die zweite Geschwin-

49. Die Dynamik erklärt die Materie für das Bewegliche, insofern es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heißt: allem Beweglichen widerstehen, welches in einen bestimmten Ort einzudringen strebt; ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum. Die Materie erfüllt ihren Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Dieses ergibt sich durch folgende Erwägung. Das Eindringen in einen Raum, welches im Augenblicke seines Beginnes das Bestreben einzudringen heißt, ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen eine Bewegung ist die Ursache ihrer Verminderung oder auch ihrer gänzlichen Auf-

---

digkeit dem Punct A selbst in der Richtung AC gegeben hätten. Der Punct A ist aber in derselben Zeit, in welcher er die Linie ab = AB allein würde zurückgelegt haben, durch die Summe der Linien AB und BC = 2 ab gegangen, und seine Schnelligkeit ist als die Summe der zwei gleichen Geschwindigkeiten AB und ab vorgestellt, welches das ist, was verlangt wurde. Im zweiten Falle soll der Punct B sich mit den gleichen Geschwindigkeiten BA und BC in gerade entgegengesetzten Richtungen bewegen. Geben wir nun die Bewegung nach BC dem relativen Raum in der umgekehrten Richtung CB, so verändert der Punct B in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht. Also ruht ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, oder, allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der größeren gleich. Im dritten Falle soll sich der Punct A mit den Geschwindigkeiten AB und AC in den verschiedenen Richtungen AB und AC, die einen Winkel einschließen, bewegen, und wir geben die Geschwindigkeit AB dem relativen Raum in der umgekehrten Richtung BA; dann erscheint der Punct A, wenn er nach C kommt, in der Ecke des Parallelogramms ACDB, und er hat also nach und nach alle Puncte der Diagonallinie AD zurückgelegt, welche sowohl die Richtung, als die Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt.

hebung. Nun kann keine Bewegung auf eine andere Weise vermindert oder aufgehoben werden, als durch eine andere Bewegung eben desselben Körpers, die in entgegengesetzter Richtung erfolgt. Mithin ist der Widerstand, welchen eine Materie in dem von ihr erfüllten Raume dem Eindringen anderer Körper leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache aber einer Bewegung zeigt sich als eine bewegende Kraft. Wenn eine Kraft dem Eindringen anderer Dinge widersteht, so ist sie eine „zurückstoßende". Durch die Zurückstoßung aller seiner Theile äußert das Ausgedehnte die ihm zukommende „Expansivkraft", welche auch die „Elasticität" genannt wird. Hieraus ergibt sich, daß das Materielle seine Räume durch die repulsiven Kräfte seiner sämmtlichen Theile oder durch eine ihm eigenthümliche Ausdehnungskraft erfüllt. Dieser kommt bei jeder Materie immer ein bestimmter Grad zu, über welchen hinaus kleinere oder größere Grade in's Endlose gedacht werden können. Denn eine Ausdehnungskraft, über welche keine größere möglich wäre, müßte eine solche sein, durch welche in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt worden wäre, und eine schlechthin kleinste wäre diejenige, durch welche in einer gegebenen Zeit gar kein Raum zurückgelegt würde. Wenn nun über jede ausdehnende Kraft noch eine größere bewegende möglich ist, so kann die letztere der ersteren entgegenwirken und dadurch ihren Raum verengern, also sie zusammendrücken. Hierauf beruhen zwei Wahrheiten, erstlich, daß es für jede besondere Materie eine Kraft geben muß, welche sie zusammenzudrücken vermag, und zweitens, daß eine Materie zwar ins Unendliche zusammengepreßt, aber niemals von einer anderen, wie groß auch die drückende Kraft derselben sei, vermittelst dieser Kraft durchdrungen werden kann. Denn zu einem solchen Durchdringen wäre erfoderlich, daß eine Materie in einen unendlich kleinen Raum getrieben und also von einer unendlich großen Kraft gepreßt würde, welches unmöglich ist. Demgemäß ist die Undurchdringlichkeit keine absolute, aus dem bloßen Begriffe der Materie folgende Eigenschaft, sondern eine relative, die auf einer ursprünglichen Ausdehnungskraft und daher auf dem Widerstande beruht, welcher mit den Graden der Zusammendrückung verhältnißmäßig wächst. Ferner ist die Ma-

terie ins Unendliche zerlegbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum materiell ist. Denn sie besitzt Undurchdringlichkeit vermöge ihrer Ausdehnungskraft, die aus den repulsiven Kräften eines jeden Punctes in einem von Materie erfüllten Raume hervorgeht. Nun kommt dem Raum, abgesehen von der Materie, eine unendliche mathematische Theilbarkeit zu, seine Theile können in's Endlose unterschieden, obgleich nicht bewegt und folglich auch nicht getrennt werden. Aber in einem mit Materie erfüllten Raum enthält jeder Theil des Erfüllenden repulsive Kraft. Folglich ist jeder Theil eines Raumerfüllenden für sich selbst beweglich und von den übrigen Theilen durch physische Sonderung trennbar. Demnach muß eben so weit, als die mathematische Theilbarkeit eines Raumes, auch die Möglichkeit einer physischen Theilung der ihn erfüllenden Substanz sich erstrecken.

50. Zur Möglichkeit der Materie ist der Gegensatz zweier ursprünglicher Kräfte, der geschilderten Zurückstoßungskraft und der ihr entgegenstehenden Anziehungskraft erfoderlich. Denn durch die Repulsionskraft allein, wenn dieser nicht eine bewegende Kraft entgegenwirkte, würde die Materie innerhalb keiner Grenzen der Ausdehnung gehalten werden; sie müßte sich in's Unendliche zerstreuen und es wäre in keinem bestimmbaren Ort irgend eine Quantität der Materie anzutreffen. Auf der andern Seite vermöge der bloßen Attractionskraft, wenn dieser keine entgegengesetzte Kraft widerstrebte, müßte sie in einem mathematischen Puncte zusammenfließen, und der Raum würde auf diese Weise ganz ausgeleert werden. Dergestalt enthält die ursprüngliche Anziehungskraft zum Theil den Grund von der Möglichkeit der Materie selbst und also auch von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Deshalb muß ihre Wirkung von der Bedingung dieser Berührung und mithin auch von dem Umstand, ob der Raum zwischen der anziehenden und der angezogenen Materie erfüllt ist, oder nicht, ganz unabhängig bestehen. Folglich besitzt jede besondere Materie eine unmittelbare Einwirkung auf die andere in die Ferne und durch den leeren Raum hindurch. Diese Einwirkungskraft ist eine „durchdringende Kraft“ zu nennen, zum Unterschiede von der „Flächenkraft“, nach welcher

eine Materie bloß in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf eine andere zu wirken vermag. Die erstere gehört zum Wesen der Materie, kommt einem jeden ihrer Theile zu und ist daher ihrer Quantität proportional, auch erstreckt sich der Umfang ihrer Wirksamkeit von jedem Theile der Materie auf jeden anderen im Weltraum unmittelbar in's Unendliche. Denn durch eine andere Materie kann die Ausbreitung ihrer Wirkung nicht verhindert werden, weil eine solche Hinderung dem Begriff einer durchdringenden Kraft widerspricht, und in ihr selbst kann der Grund zu einer Schranke nicht liegen, indem sie niemals eine kleinste Kraft werden kann. Die Anziehungskraft und die Zurückstoßungskraft reichen zur Möglichkeit der Materie vollkommen hin, da alle Bewegung eines Punctes in einer Linie erfolgt, in welcher sie nur als Annäherung oder als Entfernung Statt haben kann. Deshalb muß die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grad erfüllten Raumes aus diesen beiden ursprünglichen Kräften sich ableiten und construiren lassen. Die Anziehung ist aber der Quantität der Materie proportional, und daher hängen die verschiedenen Grade der Erfüllung des Raumes bloß von den verschiedenen bestimmten Graden der ursprünglichen Ausdehnungskraft der Materie ab. Um diese Abhängigkeit zu bestimmen, bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses der ursprünglichen Ausdehnungskraft in verschiedenen Abständen des Materiellen, welches zu finden eine mathematische, jenseits des Gebietes der Metaphysik liegende Aufgabe ist [1]).

51. Die Mechanik erklärt die Materie für das Bewegliche, insofern es bewegende Kraft besitzt und also auch Anderem Bewegung mittheilt. Die Quantität der Materie ist ihr die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume. Diese heißt die „Masse", wenn alle ihre Theile während ihrer Bewegung als zugleich wirkende betrachtet werden. Eine Masse von einer bestimmten Gestalt ist ein „Körper in der mechanischen Bedeutung dieses Wotes." Die Größe der Bewegung, welche phoronomisch bloß nach dem Grade

---

[1]) l. c. 2t. Hauptst.

der Geschwindigkeit erwogen wird, muß aus dem Gesichtspuncte der Mechanik nach der Quantität der bewegten Materie und nach ihrer Geschwindigkeit zugleich geschätzt werden. Wenn daher in zwei bewegten Körpern die Geschwindigkeiten sich umgekehrt wie die Massen verhalten, so ist die Größe der Bewegung in beiden gleich. Da die Materie ins Unendliche theilbar ist, so läßt sich ihre Quantität nicht absolut, sondern bloß relativ bestimmen. Letzteres ist zwar durch Vergleichung einer gegebenen besonderen Materie mit einer anderen gleichartigen ausführbar, weil hier die Quantität der Materie der Größe des Volumens proportional ist. Aber allgemein, also in Vergleichung mit jeder anderen auch ungleichartigen Materie, kann die Menge ihrer Theile nur durch den Grad ihrer Bewegung bei einer gegebenen Geschwindigkeit bestimmt werden. Folgende drei allgemeine Gesetze gehören der metaphysischen Mechanik an: 1) bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen unvermehrt und unvermindert. Denn diese Quantität ist nichts Anderes, als die Menge der Substanzen, aus denen die Materie besteht, welche bloß dadurch vermehrt oder vermindert werden könnte, daß eine neue Substanz in ihr entstände oder verginge. Nun beharrt aber nach einem der schlechthin allgemeinen apriorischen Naturgesetze die Substanz während jedes Wechsels und Wandels der Materie. 2) Keine Veränderung der Materie erfolgt ohne eine äußere Ursache. Also bleibt ein jeder Körper in seinem jedesmaligen Zustande der Ruhe oder der Bewegung, und im letzteren Fall in gleicher Richtung und mit gleicher Schnelligkeit, wenn er nicht durch eine äußere Ursache genöthigt wird, ihn zu verlassen. Denn nach dem Gesetze der Causalität muß für jede Veränderung in einem Zustande des Materiellen eine Ursache überhaupt Statt finden, welche keine innerliche sein kann, da der Materie, als einem Gegenstande der äußeren Sinne, keine schlechthin inneren Bestimmungen und Bestimmungsgründe zur Wirksamkeit zukommen. Also muß jede ihrer Veränderungen von einer äußeren Ursache abhängen. Dieses Gesetz allein darf den Namen des „Gesetzes der Trägheit der Materie" führen, welcher dem Gesetze der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung nicht angemessen ist. Denn die Materie behauptet den

von ihr eingenommenen Ort vermöge ihrer Thätigkeit. Ihre Trägheit dagegen zeigt sich in ihrer Leblosigkeit [1]), nämlich darin, daß es ihr gänzlich an einem inneren Principe gebricht, um sich selbst zur Bewegung oder zur Ruhe, als zu Veränderungen ihres Zustandes, zu bestimmen. 3) In jeder Mittheilung der Bewegung sind die Wirkung und die Gegenwirkung stets einander gleich. Denn die sämmtlichen thätigen Verhältnisse des Materiellen im Raum und die Veränderungen dieser Verhältnisse müssen, insofern sie Ursachen von gewissen Wirkungen sein können, zufolge des metaphysischen Grundsatzes der Gemeinschaft, stets als gegenseitig vorgestellt werden. Weil alle Veränderung der Materie Bewegung ist, so kann keine Bewegung eines Körpers in Hinsicht auf einen anderen absolut ruhigen gedacht werden, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll. Vielmehr muß der letztere nur in Ansehung des besonderen Raumes, auf den man ihn bezieht, als ein relativ ruhiger vorgestellt werden, während er sich nebst diesem Raum in entgegengesetzter Richtung mit eben derselben Schnelligkeit im absoluten Raume bewegt, welche der bewegende rücksichtlich auf ihn äußert. Denn die Veränderung des Verhältnisses, mithin die Bewegung, ist zwischen beiden durchaus wechselseitig. So viel der eine Körper jedem Theile des anderen näher kommt, nähert sich auch der andere jedem Theile des ersteren. Da es hier nun nicht auf den empirischen Raum, der beide Körper umgibt, sondern bloß auf die zwischen ihnen liegende Linie ankommt, so wird ihre Bewegung als eine lediglich im absoluten Raume bestimmbare betrachtet, in welchem jeder von ihnen an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume zugeschrieben wird, gleichen Antheil haben muß, indem kein

---

[1]) Leben, bemerkt hier Kant, sei für eine Substanz überhaupt das Vermögen, aus einem innern Princip sich zum Handeln, für eine endliche Substanz, aus einem innern Princip sich zur Veränderung, für eine materielle Substanz, aus einem innern Princip sich zur Bewegung oder zur Ruhe, als zu Veränderungen ihres Zustandes, zu bestimmen. Vergl. Metaph. Anfangsg. d. Rechtsl. Einl. in d. Metaph. d. Sitten, I.

Grund vorhanden ist, einem von beiden einen überwiegenden Antheil beizulegen [1]). Hieraus ergibt sich, daß in der Bewegung, welche ein ruhender Körper durch den Stoß eines anderen im relativen Raum erhält, der Wirkung des bewegenden die Gegenwirkung des bewegten immer gleich ist. Nun gilt dieses Gesetz, wie aus der mathematischen Mechanik erweislich ist, ohne Abänderung, wenn angenommen wird, daß der Stoß, anstatt auf einen ruhigen, auf einen gleichfalls bewegten Körper erfolgt. Ferner unterscheidet sich die Mittheilung der Bewegung durch den Stoß von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien in ihren Bewegungen einander widerstehen. Demzufolge sind in jeder Mittheilung von Bewegung die Wirkung und die Gegen-

---

[1]) Ihre Geschwindigkeiten müssen sich daher umgekehrt, wie ihre Massen, verhalten, und demnach construirt Kant die Wirkung in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art. Es sei ein Körper A mit der Geschwindigkeit AB in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Hinsicht desselben Raumes ruhig sich verhält, im Anlaufe. Man theile die Geschwindigkeit AB in zwei Theile BC und AC, die sich umgekehrt, wie die Massen A und B verhalten, und stelle sich A mit der Geschwindigkeit AC, B aber nebst dem relativen Raum in entgegengesetzter Richtung mit der Schnelligkeit BC bewegt vor, so heben die Bewegungen der beiden Körper, da sie entgegengesetzt und gleich sind, einander auf, mithin versetzen sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. h. im absoluten Raum, in Ruhe. Da aber der relative Raum sich noch immer mit der Geschwindigkeit BC fortbewegt, vermöge des zweiten mechanischen Gesetzes, so erscheinen nach dem Stoße beide Körper mit gleicher Geschwindigkeit BD = BC in der Richtung des Stoßenden AD bewegt. Nun ist die Bewegung des Körpers A mit der Schnelligkeit AC die Handlung, vermittelst welcher er auf B wirkt, und die Bewegung des Körpers B mit der Geschwindigkeit BD = BC ist die Gegenwirkung desselben; also sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

wirkung einander gleich, also wird durch Mittheilung die Bewegung nur unter mehrere Körper vertheilt, ohne im Ganzen genommen eine Verminderung zu erleiden, und das Gesetz hat sich uns als gültig erwiesen, daß bei allen Veränderungen der Körperwelt stets einerlei Quantität der Bewegung bleibt [1]).

52. Endlich die Phänomenologie erklärt die Materie für das Bewegliche, insofern es ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Die Bewegung ist eine Veränderung des Verhältnisses im Raume; mithin finden sich hier immer zwei Correlata, die Bewegung eines Körpers und die des Raumes in entgegengesetzter Richtung. In der Erfahrung kann nun das Prädicat der Bewegung entweder dem einen dieser beiden Correlata so gut, als dem andern, oder es muß bloß dem einen, mit Ausschließung des andern, oder es muß beiden nothwendig zugleich zuerkannt werden. Zwar zeigt sich in der Erscheinung unmittelbar von diesen Bestimmungen nichts. Wenn aber das Bewegliche als solches zum Behufe der möglichen Erfahrung bestimmt gedacht werden soll, so ist erfoderlich, die Bedingungen anzugeben, von denen es abhängt, ob der Materie auf die eine oder die andere Art das Prädicat der Bewegung beigelegt werden darf. Dies geschieht in folgenden drei Lehrsätzen. 1) Die geradlinige Bewegung einer Materie in Hinsicht auf einen empirischen Raum ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes ein bloß mögliches Prädicat; in gar keiner Beziehung auf eine Materie außer ihr, mithin als absolute Bewegung gedacht, ist sie unmöglich. Denn bei der geradlinigen Bewegung ändert sich die Richtung nicht. Sie ist also bloß phoronomisch und es offenbart sich in ihr keine bewegende Kraft. Deshalb bleibt es an sich unbestimmt und gleichgültig, ob der Körper selbst oder ob der relative Raum in entgegengesetzter Richtung als bewegt vorgestellt wird. Im leeren oder absoluten Raume kann aber eine geradlinige Bewegung nicht wahrgenommen werden, weil dieser selbst nicht wahrnehmbar ist. Als Gegenstand der Erfahrung ist

---

[1]) l. c. 3tes Hauptst.

sie daher unmöglich. 2) Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat der Materie. Die entgegengesetzte Raumbewegung dagegen, statt der ersteren genommen, darf für keine wirkliche Bewegung, sondern muß, wenn sie als solche sich darstellt, für einen bloßen Schein gehalten werden. Weil hier durch die stetige Veränderung der Richtung eine bewegende Kraft sich ankündigt, so ist die Bewegung des Körpers eine dynamische, die des Raumes dagegen bloß eine phoronomische. Folglich ist die erstere eine wirkliche, die letztere aber, wenn sie gleich der einzelnen Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch im Zusammenhang aller Erscheinungen, also im Zusammenhange der möglichen Erfahrungen, mit der Erfahrung im Widerstreit, und sonach nichts als ein bloßer Schein. 3) Bei jeder Bewegung, durch welche ein Körper einen zweiten bewegt, muß eine entgegengesetzte gleiche Bewegung dieses anderen Statt finden. Denn nach dem dritten Gesetze der Mechanik wird durch die Wirkung des ersteren eine gleiche Gegenwirkung des letzteren schlechterdings erfodert. Deshalb ist hier die Bewegung beider nicht nur wirklich, sondern selbst nothwendig.

53. Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und der bewegenden Kräfte beziehen sich die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume, welcher kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, und zwar ein nothwendiger Vernunftbegriff, aber doch nichts weiter, als eine bloße Idee ist. Was in phoronomischer Bedeutung „leerer Raum" heißt, sollte eigentlich nicht so genannt werden. Denn in diesem Sinn ist er nur die Vorstellung von einem Raum, in welchem wir von aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung machen würde, absehen, um in ihm den materiellen, empirischen Raum als einen beweglichen uns zu denken, und dadurch die Bewegung nicht bloß einseitig, als ein absolutes Prädicat, sondern immer wechselseitig, als ein relatives Prädicat zu betrachten. Er ist also auf diese Weise gar nichts, was für unser Bewußtsein zur Existenz der Dinge, sondern nur etwas, was zur Bestimmung unserer Begriffe gehört. In dynamischer Bedeutung gilt der leere

Raum für denjenigen, in welchem keine repulsive Kraft wirkt und also dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht. So gefaßt kann er entweder bloß innerhalb der Welt, oder auch, insofern diese als begrenzt angenommen wird, zugleich außerhalb derselben sein. Im ersten Fall ist er entweder ein zerstreuter, der einen Theil des Volumens der Materie ausmacht, oder ein gehäufter, welcher die Körper, z. B. die Weltkörper, von einander absondert. In mechanischer Hinsicht bedeutet der leere Raum das gehäufte Leere innerhalb des Weltganzen, welches dazu erfoderlich sein soll, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Mit dem Leeren und eben darum Unbegreiflichen endigt die metaphysische Körperlehre. Sie erfährt in diesem Puncte das gleiche Schicksal, welches den übrigen speculativen Versuchen zu Theil wird, die auf oberste Principien zurückgehen und den ersten Gründen der Dinge nachstreben. Unsere theoretische Vernunft kann ihrer Natur nach weder bei dem Bedingten stehen bleiben, noch das Unbedingte sich faßlich machen. Daher bleibt ihr, wenn die Wißbegierde sie auffodert, das unbedingt vollständige Ganze aller Bedingungen zu erfassen, nichts Anderes übrig, als daß sie von den Gegenständen in sich selbst zurückkehrt, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, nur die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen [1]).

### 6) Charakter und Erfolg der Kantischen Philosophie.

54. Wer den Zusammenhang der vorgelegten Hauptsätze der Kantischen Lehre mit unbefangenem Auge überblickt, wird an diesem Systeme die Originalität und den Scharfsinn in der Erfindung seines Standpunctes, so wie den Fleiß und die Gründlichkeit in der Behandlung der ihm eigenthümlichen Aufgaben nicht ohne Bewunderung anerkennen. Um jenen Standort in der Kürze zu bezeichnen, ist keine Benennung geeigneter, als die von Kant selbst

---

1) l. c. 4t. Hauptst.

gewählte des „transcendentalen oder kritischen Idealismus." Denn vermöge einer prüfenden Untersuchung der Bedingungen, unter denen dem Menschen sowohl die reine, als die erfahrungsmäßige Erkenntniß möglich werden soll, gelangt er zu dem idealistischen Resultate: daß erstens Alles, was sich uns im Raum und in der Zeit darstelle, so wie es hierin uns erscheine, nebst dem Raum und der Zeit selbst bloß unserer subjectiven Vorstellungsweise der in Hinsicht ihrer Beschaffenheit und ihrer Gesetze uns ganz unbekannten und unerkennbaren „Dinge an sich" angehöre, und daß zweitens nicht nur von dem Sein an sich dieser unsere Sinnlichkeit anregenden Dinge, sondern auch von dem unsere *theoretische* Vernunft allein befriedigenden übersinnlichen Unbedingten schlechterdings kein Wissen uns zukomme, während wir Beides zu denken durch die Natur unseres Geistes genöthigt werden. Dies Resultat stützt sich auf den Versuch einer Zergliederung der ursprünglichen Functionen unseres Bewußtseins, welcher durch seine Genauigkeit und Vollständigkeit Alles weit übertrifft, was früher in diesem Fache geleistet worden, welcher hierdurch einen wesentlichen Fortschritt und eine bleibende Hauptepoche in den Bestrebungen der philosophirenden Vernunft begründen mußte, und der als Muster der Eigenthümlichkeit, Schärfe und Ausdauer in der Erforschung der Organisation des menschlichen Geistes bis auf den heutigen Tag unübertroffen dasteht. Durch ihn zeigt sich, wenn man die Gültigkeit seines Standpunctes zugibt, eine jede der älteren philosophischen Hauptparteien in einem charakteristischen Punct ihrer Abweichung von den übrigen widerlegt, während zugleich an dem Lehrbegriff einer jeden eine Seite, von der sie die Wahrheit ergriffen, durch ihn bestätigt wird. Dem dogmatischen Idealismus tritt die Kantische Kritik mit der Behauptung entgegen, daß die Dinge an sich wirklich existiren, welche vermittelst der Anregung unserer Sinnlichkeit den objectiven Realgrund der Erscheinungswelt ausmachen, dem dogmatischen Realismus mit der Ansicht, daß die Ausgedehntheit nebst allen übrigen Eigenschaften, die wir an den Außendingen wahrnehmen, nicht an sich, sondern nur in unserem Vorstellen und für dasselbe vorhanden sei. An dem Rationalismus weiset sie die Voraussetzung ab, daß die reinen Begriffe der Vernunft in der Sphäre des Unbedingten und Unendlichen einen specu-

lativen Erkenntnißwerth besitzen, und an dem Empirismus die Meinung, daß alle unsere Begriffe aus der Erfahrung stammen und daß ein aus nothwendigen, allgemeingültigen Grundsätzen erbautes System reiner Naturwissenschaft, und überhaupt jede andere apriorische Deduction philosophischer Wahrheiten etwas Bedeutungsloses sei. Endlich den Skepticismus zwingt sie, Alles, was in seinen Ansprüchen unklar und unrechtmäßig war, aufzugeben und nach geschehener Läuterung und Berichtigung seiner Tendenz sich mit ihr selbst zu vereinigen, indem sie ihm die Grenzbestimmung des Umfanges unseres Verstandes- und Vernunftgebrauches und die Enthüllung des Nothwendigen und Ursprünglichen in unserem Erkennen und Fürwahrhalten darbietet. Es bedarf übrigens hier wohl eben so wenig, wie bei der Schilderung der vorhergegangenen Systeme, der ausdrücklichen Bemerkung, daß von keinem Freunde der Philosophie, der nicht den Fortschritten unseres Jahrhunderts sich entzogen, gegenwärtig noch eine gelungene Lösung der Hauptprobleme, welche sowohl der Erkenntnißtheorie, als den übrigen Zweigen der philosophischen Forschung vorliegen, dem Kantischen Lehrgebäude zugeschrieben wird. Durch die aus verschiedenen Gesichtspuncten erfolgende Anerkennung der Unzulänglichkeit desselben sind alle seit der Kantischen Epoche hervorgetretene Leistungen in unserem Gebiete gemeinschaftlich bedingt worden, da keine derselben ohne eine sorgfältige Berücksichtigung der Methode und der Bestimmungen der kritischen Philosophie sich hat ausbilden können.

55. Kant hatte allerdings mit Recht die einander entgegengesetzten Mängel der einseitig empirischen und der einseitig rationalistischen Erkenntnißlehre zu überwinden gestrebt. In der Ueberzeugung, daß auf der einen Seite alles durch Wahrnehmung gewonnene Wissen nur den Charakter der relativen Nothwendigkeit und der beschränkten Allgemeinheit an sich tragen könne, daß aber auf der andern Seite angeborne Begriffe und Urtheile von realem, das Sein der Wirklichkeit erfassenden Inhalt undenkbar sein, glaubte er die rechte Mitte zwischen der von Locke und Hume vertheidigten und zwischen der Leibnizischen und Wolffischen Ansicht getroffen zu haben, indem er das schlechthin Allgemeine und Nothwendige in unseren Erkenntnissen aus der

Ursprünglichkeit der Anschauungs- und Begriffsformen unsres Geistes ableitete. Aber seine Theorie bleibt hiermit in der Einseitigkeit des Gesichtskreises der Subjectivitätslehre stehen, und hat die Widersprüche in sich aufgenommen, denen sowohl die idealistische Verwerfung der Realität der Körperwelt, als die empiristische Läugnung der speculativen Erkennbarkeit von Wahrheiten, welche das Uebersinnliche, Ewige und Unendliche betreffen, nicht zu entgehen vermag. Insbesondere sind es zwei Wahrheiten, welche sie zufolge ihrer subjectivistischen, den Zusammenhang der Wirklichkeit trennenden und von der Abstraction nicht zum concreten Denken zurückführenden Betrachtungsweise verkennt. Die eine besteht darin, daß der Realcharakter aller subsistirenden Gegenstände in der Einheit (nicht Einerleiheit) des Innern und des Aeußern besteht, so daß die ihnen angehörigen Qualitäten oder Fähigkeiten zu wirken und zu leiden nicht anders, als in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit existiren können, und daß umgekehrt ihre Gestalten und ihre Bewegungen die nothwendige Manifestation ihrer Beschaffenheit und ihrer Fähigkeit zu wirken und zu leiden sind. Die andere Wahrheit ist diese, daß jeder individuelle Gegenstand nicht bloß die relativ allgemeinen Eigenthümlichkeiten der besonderen Gattung, die an seiner specifischen Einzelheit zunächst sich offenbart, sondern auch die absolut allgemeinen Bestimmungen eines Theilganzen im Weltganzen an sich trägt. Demzufolge faßt unsere Intelligenz, dazu berufen und geeignet, um der wahren Wirklichkeit bewußtvoll inne zu werden, in dem Verein ihrer Wahrnehmung der Außenseite und ihres Verständnisses des Innern und des Wesens der Dinge zugleich mit dem Individuellen und beschränkt Allgemeinen auch das überall und jederzeit Gültige an den wahrnehmbaren Gegenständen auf, das Letztere in solchen Begriffen, welche als die wesentlichen Erkenntnißbegriffe in unserem Bewußtsein sich aussprechen. Im Widerstreit mit diesen Wahrheiten sondert Kant in seinem Vorstellen das Aeußere der Dinge von dem Innern, das unmittelbar in der Erfahrung gegebene Individuelle und Beschränkte von dem mittelbar an dem Besonderen sich manifestirenden streng Allgemeinen, die Materie unseres Erkennens von der Form desselben auf eine unhaltbare Art, bloß der einen bei ihm unzulänglich gebliebenen Reflexion

vertrauend, daß aus der Wahrnehmung das Universelle und Nothwendige in unseren Anerkennungen nicht stammen könne. Hierbei ist insbesondere folgender Punct zu bemerken, in welchem die Grundlehren seiner Theorie einen am meisten auffallenden Widerspruch enthalten und der sowohl seinen Gegnern einen hauptsächlich hervortretenden Anhaltpunct für ihre Angriffe, als seinen Schülern Beck und Fichte eine Schwierigkeit darbot, welche sie durch die richtige Erklärung der eigentlichen Meinung Kant's beseitigen zu können hofften. Er behauptet, daß die an sich vorhandenen Dinge, welche durch Anregung der Empfänglichkeit unseres Erkenntnißvermögens den Stoff zu unseren Erkenntnissen uns verschaffen, ihrem Wesen nach uns völlig unbekannt sein, und daß wir nur negativ von ihnen aussagen können, ihnen komme nichts von Allem wirklich zu, was wir zufolge der subjectiven Beschaffenheit unserer Intelligenz ihnen beilegen müssen. Die Dinge an sich existiren nach seinem Dafürhalten nicht im Raum und in der Zeit, sie sind nicht undurchdringlich und ausgedehnt, nicht gestaltet und beweglich, ihnen gehört nicht Größe und Zahl, nicht Substanzialität und Causalität, überhaupt keine der für uns wahrnehmbaren und denkbaren Bestimmungen an. Nichtsdestoweniger soll dies an und für sich gelten, daß sie außerhalb der menschlichen Intelligenz als reale Objecte existiren, daß sie auf unsere Sinnlichkeit einwirken und daß wir selbst einer Einwirkung von Gegenständen außer uns unterliegende Einzelwesen sind. Die Gültigkeit dieser Thatsache ist von solcher Wichtigkeit für den Zusammenhang des Kantischen Systemes, daß auf ihre Voraussetzung Alles gestützt wird, was Kant über die Bedeutung und Anwendung der Erkenntnißformen vorbringt. Aber in der bezeichneten Voraussetzung ist unerläßlich die Annahme eingeschlossen, daß die Charaktere der Realität, des Außereinander-Nebeneinander, des Nacheinander, der Causalität, der Besonderheit, der Vielheit, kurz alle, welchen der kritische Idealismus nur in dem menschlichen Erkenntnißvermögen als Formen der Synthesis, als Verknüpfungsweisen des Vorstellungsstoffes ihre Stelle anweist, Eigenthümlichkeiten der auf die Sinnlichkeit einwirkenden Dinge und der mit Sinnlichkeit begabten Individuen an und für sich sein müssen.

56. Die Kant'sche Lehre war unter den Umständen und Verhältnissen in unserer Literatur, unter denen sie auftrat, den Bedürfnissen des Zeitalters zu sehr entsprechend, sie war demjenigen, was der deutsche Sinn in der Bearbeitung der Wissenschaften und in der Speculation erfodert und was nur auf kurze Zeit einem durch ausländischen Einfluß herbeigeführten Modetone weichen konnte, zu sehr angemessen, sie trug zu entschieden das Gepräge der Gründlichkeit, des Ernstes und des systematischen Geistes, und einen zu unverkennbar freisinnigen und zum selbstthätigen Denken anregenden Charakter ihrer Moral, ihrer Rechts- und Religionslehre, als daß sie nicht bald die ihr gebührende Aufmerksamkeit in unserem Vaterlande hätte auf sich ziehen sollen. Doch war es natürlich, daß seit der ersten Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft ein paar Jahre verstrichen, bevor die Wirkung dieses zu der damaligen Zeit wegen der Neuheit seiner Ansichten und seiner Terminologie, wegen der Ausgedehntheit und Tiefe seiner Untersuchungen, und allerdings auch wegen der Schwerfälligkeit seines Stiles und der Weitschweifigkeit seiner Perioden so schwer verständlichen Werkes sich öffentlich äußern und der Anfang einer Kantischen Schule sichtbar werden konnte. Eben so natürlich ist es, daß im Ganzen genommen nicht aus dem ältern, sondern aus dem jüngern Theil des philosophirenden Publicums die Anhänger dieser Schule hervorgingen, und daß es an Angriffen und Einwürfen [1]) gegen dasselbe und an polemischen

---

[1]) Unter diesen waren zu ihrer Zeit die bemerkenswerthesten 1) die von Johann August Eberhard in dem „philosophischen Magazin" und später in dem „philosophischen Archive" vorgebrachten; ferner 2) von Christian Garve in seiner Recension der Kritik der reinen Vernunft in der Allgemeinen deutschen Bibliothek vom Jahre 1783 und in der „Darstellung der verschiedenen Moralsysteme von Aristoteles bis auf Kant", welche er seiner Uebersetzung der Aristotelischen Ethik, 1st. Bd. 1798, als Einleitung vorausgeschickt; 3) von Johann Georg Heinrich Feder in der Abhandlung „über Raum und Zeit zur Prüfung der Kantischen Philosophie", 1787, und in der von ihm und Meiners heraus-

Verhandlungen zwischen den Freunden der mit dem Untergange bedrohten eklektischen Methode einerseits und den Schülern Kant's auf der andern Seite nicht fehlte. Die Beurtheilungen des Kan-

gegebenen „philosophischen Bibliothek", 1st. Bd. Götting. 1788; 4) von Gottlob August Tittel in den beiden Schriften „über Kant's Moralreform", 1786, und „Kantische Denkformen oder Kategorieen", 1788; 5) von Adam Weishaupt in den Abhandlungen „über Materialismus und Idealismus", 1787, „über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen", 1788, „Zweifel über die Kantischen Begriffe von Raum und Zeit", 1788, und „über die Gründe und Gewißheit der menschlichen Erkenntniß", 1788; 6) von Johann Friedrich Flatt in den „fragmentarischen Beiträgen zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie", 1788, und in den „Briefen über den moralischen Erkenntnißgrund der Religion in Beziehung auf die Kantische Philosophie", 1789; 7) von Dietrich Tiedemann in den „idealistischen Briefen", 1798. Auch Franz von Baader ließ sich gegen Kant vernehmen in der „absoluten Blindheit der von Kant deducirten praktischen Vernunft", 1797, und in den „Beiträgen zur Elementarphilosophie, einem Gegenstücke zu Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", und Herder schrieb wider ihn „Verstand und Erfahrung, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft", Leipz. 1799, 2 Bde. und „Kalligone, eine Metakritik zur Kritik der Urtheilskraft", Berl. 1800, 3 Bde. Besonders berücksichtigungswerth unter den die Widerlegung Kant's beabsichtigenden Schriften sind 1) die Abhandlung F. H. Jacobi's „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben", zuerst erschienen in C. L. Reinhold's Beiträgen zur leichteren Uebersicht u. s. w. 1801, 3t. Heft, und 2) die „Kritik des Kantischen transcendentalen Idealismus" von Gottlob Ernst Schulze in dessen „Kritik der theoretischen Philosophie", 2t. Bd. Hamb. 1801.

tischen Hauptwerkes, welche in den drei ersten Jahren nach seiner Bekanntmachung in mehreren Zeitschriften erschienen, gaben ungeachtet ihrer ehrenden Anerkennung der Originalität und ungemeinen Denkkraft das schon lange im Besitz eines ausgezeichneten Rufes stehenden Verfassers dennoch keine günstige Entscheidung über die Absicht und Ausführung dieses Unternehmens. Sie rührten von Männern her, denen es nicht mehr möglich war, aus der Sphäre ihrer gewohnten Vorstellungsart genugsam herauszutreten und den Gang der Kantischen Untersuchung mit solcher Genauigkeit zu verfolgen, daß sie ein gehöriges Verständniß der Bedeutung derselben sich hätten anzueignen vermocht. Die erste Schrift, welche für die Kantische Sache, und zwar ohne Polemik, hervortrat und ihr den noch mangelnden Eingang zu verschaffen sich bemühte, war die „Erläuterung der Kritik der reinen Vernunft" von Johann Schulze [1]. Eine noch bedeutendere Unterstützung, als die Schulzesche Arbeit dem Kantischen Lehrbegriff im Bezug auf seine Verbreitung gewähren konnte, erhielt dieser durch die allgemeine Literaturzeitung, welche mit dem Beginne des Jahres 1785 zu Jena in das Leben trat, die erste und eine geraume Zeit die einzige in ihrer Art war, und schon gleich zu Anfang einer ausgezeichneten Theilnahme sich erfreute. Sie kündigte, wie oben bereits erwähnt worden, in dem vierten Monatsstück ihres ersten Jahrganges eine neue Epoche, eine neue Ordnung der Dinge, welche in der deutschen Philosophie durch die Kritik der reinen Vernunft entstanden sei, mit eben so viel Besonnenheit als Wärme an und erklärte ihre Absicht, nach und nach eine vollständige Uebersicht der Kantischen Lehrsätze und der durch sie im Reiche der Philosophie bewirkten Veränderungen mitzutheilen, welcher Plan in einer befriedigenden Weise zur Ausführung ge-

---

[1]) Erläuterungen über des Hrn. Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze, Königl. Preußischem Hofprediger, Königsb. 1784. 2t. Aufl. 1791. Später schrieb derselbe Verfasser gleichfalls zur Empfehlung und Verdeutlichung der Kantischen Erkenntnißtheorie „Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft", Königsb. 1789—92, 2 Bde.

bracht wurde. Hiermit verband sich die durch ihre geschmackvolle, blühende Sprache, ihre Lebhaftigkeit und Klarheit höchst anziehende Darstellung der Hauptresultate jener Kritik, die K. L. Reinhold in seinen „Briefen über die Kantische Philosophie" gab, welche in dem von Wieland herausgegebenen deutschen Mercur, einer in den größeren Kreisen der gebildeten Leser unseres Vaterlandes damals sehr beliebten Monatsschrift, seit dem Auguststücke des Jahres 1786 zum Vorscheine kamen. Diese Briefe, späterhin mit Erweiterungen und Zusätzen in zwei Bänden herausgegeben [1]), enthalten ein meisterhaftes Gemälde der damaligen Lage der Wissenschaften und der eifrigen Bestrebungen des deutschen Geistes in jenen Tagen, entwickeln das Bedürfniß und die von Kant erfüllten Erfodernisse einer neuen Theorie des Erkenntnißvermögens und thun dar, welchen eigenthümlichen Weg die Kantischen Philosopheme im Bezug auf die große Hauptangelegenheit der Vernunftforschung, nämlich theils zur Enthüllung des Wesens und Umfangs unsres Erkennens, theils zur Feststellung des Grundes unserer Pflichten und Rechte in diesem Leben und des Grundes unserer Hoffnungen von dem zukünftigen Dasein gebahnt. Sie gewannen einen ungetheilten, von vielen Seiten her sich aussprechenden Beifall, in welchen Kant selbst öffentlich mit einstimmte, und erwarben sich gemeinschaftlich mit den Bemühungen der allgemeinen Literaturzeitung das rühmliche Verdienst, in die Theilnahme an dem neuen Lehrgebäude, welche bis dahin auf den kleinen Kreis der Philosophen von Profession sich beschränkt hatte, das ganze literarische Publicum Deutschlands hineinzuziehen und einer bis dahin in solchem Maße noch nicht erhörten Einwirkung einer philosophischen Theorie auf ihr Zeitalter den Weg zu bahnen [2]). Bald gestaltete sich eine

---

[1]) 1st. Bd. Leipzig, 1790, 2t. Bd. ebendas. 1792.

[2]) Hierzu kam noch dies, daß Reinhold, welcher nach der Bekanntwerdung jener Briefe als Professor der Philosophie zu Jena angestellt worden, und der im Herbste des Jahres 1787 seine Vorlesungen daselbst eröffnete, mit dem glücklichsten Erfolge seine Zuhörer zu dem Interesse für die Kantischen Lehrbegriffe an=

zahlreiche Schule der Vertheidiger der Kantisch-kritischen Philosophie. Alle einzelnen philosophischen Disciplinen, auch die Metaphysik, insbesondre aber die Logik, die Psychologie, die Ethik, das Naturrecht, die Religionsphilosophie, die Aesthetik und die Pädagogik wurden von Kantianern nach den Grundsätzen und der Methode des Kriticismus vielfach bearbeitet [1]), und zur Erklärung sowohl

---

leitete. Nach Jena begaben sich nunmehr von allen Gegenden Deutschlands studirende Jünglinge und zum Theil auch Männer, die ihre akademischen Studien bereits vollendet hatten, um durch ihn in das Verständniß der neuen Lehre eingeführt zu werden. Hiermit ward diese Universität der Hauptvorbereitungsort der Kantischen Philosophie, und behauptete in dieser Hinsicht eine größere Bedeutung für Deutschland, als Königsberg selbst.

[1]) Hierher gehören die Darstellungen 1) der Logik von Ludwig Heinrich Jacob, Johann Christoph Hoffbauer, Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter, Karl Christian Erhard Schmid, Salomon Maimon, Johann Heinrich Tieftrunk, Johann Heinrich Abicht, Wilhelm Traugott Krug, Jacob Friedrich Fries, u. A.; 2) der Metaphysik von L. H. Jacob, Christian Wilhelm Snell, K. Chr. Erh. Schmid, und W. T. Krug; 3) der Psychologie von L. H. Jakob, K. Ch. Erh. Schmid, J. Chstph. Hoffbauer, J. G. K. Ch. Kiesewetter, Friedrich Wilhelm Daniel Snell, J. G. E. Maaß, J. F. Fries, u. A.; 4) der Ethik von K. Ch. E. Schmid, L. H. Jakob, Karl Heinrich Heydenreich, J. H. Tieftrunk, J. Chstph. Hoffbauer, C. W. Snell, W. T. Krug, J. F. Fries, u. A. 5) des Naturrechts von Gottlieb Hufeland, Johann Gottlieb Buhle, K. H. Heydenreich, L. H. Jakob, J. G. E. Maaß, J. Chstph. Hoffbauer, Johann Christian Gottlieb Schaumann, Theodor Schmalz, Paul Johann Anselm Feuerbach, W. T. Krug, J. F. Fries, Karl Salomo Zachariä, Karl Heinrich Gros, Karl Heinrich Ludwig Pölitz, Lazarus Bendavid, u. A.; 6) der Religionsphilosophie von Johann Ernst Parow, K. H. Heydenreich, J. Chstph. Hoffbauer, L. H. Jakob, K. Ch. Erh.

des ganzen Systems und seiner Terminologie, wie auch der verschiedenen Zweige desselben erschien eine Menge von Schriften [1]). Alle wissenschaftlich Gebildeten in unsrem Vaterlande nahmen für oder wider die neue Lehre Partei, und in dem ganzen Umkreise der höheren geistigen Bestrebungen äußerte sich hier ihr anregender, bildender und belebender Einfluß.

## II. In der Schule Kant's hervorgetretene Versuche einer höheren Ausbildung der Kant'schen Lehre.

### 1) K. L. Reinhold.

57. Nachdem Reinhold [2]) in der angegebenen Weise zur Ein-

---

Schmid, J. H. Tieftrunk, J. Ch. G. Schaumann, W. T. Krug, u. A.; 7) der Aesthetik von K. H. Heydenreich, Johann Heinrich Gottlieb Heusinger, L. Bendavid, Ferdinand Delbrück; 8) der Pädagogik von J. H. G. Heusinger, August Hermann Niemeyer, Johann Ludwig Ewald, u. A.

[1]) Unter diesen sind, außer den schon erwähnten von J. Schulze und K. L. Reinhold, die bemerkenswerthesten 1) Georg Samuel Albert Mellin's „encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie", Züllich. u. Leipz. 1797—1803. 6 Bde, und 2) Lazarus Bendavid's Vorlesungen „über die Kritik der reinen Vernunft", Wien, 1795, 2t. Aufl. 1802, „über die Kritik der Urtheilskraft", Wien, 1796, „über die Kritik der praktischen Vernunft", Wien, 1796, „über die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften", Wien, 1798.

[2]) Karl Leonhard Reinhold wurde zu Wien 1758 geboren. In seinem Knabenalter nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahre 1772 als Noviz in das damalige Jesuitencollegium zu St. Anna in seiner Vaterstadt aufgenommen, und im darauf folgenden Jahre nach der 1773 erfolgten Aufhebung dieses Ordens in das

führung der von der Kritik der reinen Vernunft ausgehenden neuen Periode erfolgreich zu wirken begonnen, war er der Erste, welcher auf der von Kant eingeschlagenen und dem damaligen Zeitalter vorgezeichneten Bahn der speculativen Forschung einen Fortschritt unternahm. Zu einer Zeit, da es noch für ein rühmliches Verdienst gelten durfte, den Zusammenhang der Kantischen Lehrbegriffe und ihr Verhältniß zu den früheren Philosophemen mit Klarheit zu durchschauen, versuchte er zuerst, mehr als dies zu leisten, und die von ihm mit musterhafter Schärfe und Bestimmtheit aufgefaßten transcendentalen Bestimmungen Kant's, den Erfodernissen des vollendeten Vernunftsystemes gemäß, tiefer zu begründen und aus einem obersten Princip mit strenger Folgerichtigkeit abzuleiten. Er bildete nämlich bei dem Nachdenken über die Ursachen der mancherlei Mißverständnisse, auf denen nach seinem Dafürhalten die Einwürfe gegen die Kritik der reinen Vernunft größtentheils beruhten, die Ansicht in sich aus: Kant habe zwar die in dem menschlichen Erkennen zusammenwirkenden Grundthätigkeiten und deren Gesetze entdeckt, aber

---

gegenwärtig noch bestehende Kloster der Barnabiten daselbst eingetreten entzog er sich bei einer durchaus veränderten Lebensansicht im jugendlichen Mannesalter 1783 durch die Flucht diesem Verhältniß. Er begab sich zunächst nach Leipzig, wo er als Student immatrikulirt wurde und die Vorlesungen Platner's und anderer Professoren hörte. Von da ging er 1784 nach Weimar. Hier ward er 1785 Wieland's Schwiegersohn und Theilnehmer an der Redaction des von Wieland herausgegebenen deutschen Mercur's, und machte sich schon vor der Herausgabe der Briefe über die Kantische Philosophie durch mehrere geistreiche und gesinnungsvolle Schriften, insbesondere durch die „Ehrenrettung der Reformation" vortheilhaft bekannt. Von 1787—1794 lebte er als Professor der Philosophie in Jena. Er folgte 1794 einem Ruf an die Universität zu Kiel. Dort starb er als königlich dänischer Etatsrath und Ritter vom Danebrog 1823. Zu vergl. K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken von E. Reinhold. Jena, 1825.

im Bezug auf die Gültigkeit seiner Annahmen und Folgerungen eine wichtige Frage unbeantwortet gelassen, die doch zur Entscheidung gebracht werden müsse, bevor diese Gültigkeit eine allgemeine Anerkennung finden könne. Die Kritik gehe von der zweifellosen Thatsache aus, daß sowohl reine Vernunfterkenntnisse, als Erfahrungskenntnisse in uns vorhanden sind, und mache es sich zur Aufgabe, die Möglichkeit beider Erkenntnißarten zu erklären, um ihre Beschaffenheit, ihren Umfang und ihre Beziehung auf einander vermöge einer solchen Erklärung festzusetzen. Sie zeige, wie die Erfahrung in uns nur dadurch möglich sei, daß ein vermittelst Anregung unserer Sinnlichkeit uns gegebener Wahrnehmungsstoff durch die Selbstthätigkeit des Verstandes nach gewissen Gesetzen zu einer geordneten Erscheinungswelt gestaltet werde. Dem gemäß bestimme sie das Eigenthümliche der mathematischen und der philosophischen reinen Erkenntniß und das wahre Verhältniß beider zu der empirischen. Hierbei befolge sie zur Hervorbringung des transcendentalen Wissens, welches ihren Inhalt ausmache, die Methode, daß sie die in unserem Innern vor aller Erfahrung vorhandenen ursprünglichen Vermögen und Weisen des Erkennens in einer Abstraction von den Verschiedenheiten des zufälligen Inhaltes unserer Vorstellungen und in einer Reflexion auf die zurückbleibende gleiche und nothwendige Form derselben auffasse. Nun gehe sie bei allen ihren Untersuchungen von der Voraussetzung aus, daß überhaupt kein anderer objectiv existirender Gegenstand für unser theoretisches Erkennen vorhanden sein könne, als ein solcher, dessen Stoff durch die Affection der Sinnlichkeit uns dargeboten werde. Aber eben diese Grundannahme sei bei Kant eine unbewiesene Hypothese geblieben. Die Frage: „warum dies sich so verhalte", oder die hier gleichbedeutende: „woher wir es denn mit Zuverlässigkeit wissen, daß unser Geist in allem ihm erreichbaren Erkennen objectiv realer Gegenstände an einen sinnlichen Stoff und an die von Kant entdeckten Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gebunden sei", dürfe man keineswegs für eine schon genügend in der Kritik beantwortete halten, weil diese hierauf nur die Erwiederung ertheile, daß allein in einer solchen Weise die wirkliche Erfahrung für den Menschen Möglichkeit besitze. An dieser Erwiederung, wenn

sie als ein Beweis für die Zuverlässigkeit der Kant'schen Theorie geltend gemacht werden sollte, würde der logische Fehler der sogenannten Erschleichung unverkennbar sein. Daher trete uns in jener Frage ein durch Kant's Zergliederung des Erkenntnißvermögens bloß vorbereitetes und noch nicht aufgelöstes Problem entgegen, dessen Lösung der Endpunct sei, zu welchem die philosophirende Vernunft auf dem Wege der analytischen Untersuchung gelangen könne. Dieser Endpunct müsse zum Folgesatz unbestreitbarer Prämissen gemacht werden, man müsse die letzten Gründe, von denen Kant, ohne daß sie in ihm zum deutlichen Bewußtsein gelangten, bei seinen transcendentalen Lehren geleitet worden, aufsuchen und in obersten Grundsätzen aussprechen. Alsdann werde es allen Denkern gelingen, auf dem viel leichteren, auf dem synthetischen Weg, ausgehend von den höchsten Principien der philosophischen Selbsterkenntniß, die befriedigende Einsicht in die Wahrheit der Kant'schen Erkenntnißlehre zu gewinnen. Hierdurch sei die Idee einer Wissenschaft festgestellt, welche diese höchsten Principien aus dem menschlichen Geist entwickele und die Lehrsätze sowohl der theoretischen, als der praktischen Philosophie aus ihnen ableite [1]. Diese Wissenschaft, die „Theorie des Vorstellungsvermögens", werde die eigentliche „Elementarlehre

[1] Reinhold's erster Versuch, die angegebene Idee einer wissenschaftlichen Vollendung des Kriticismus auszuführen, war seine 1789 zuerst erschienene, 1795 zum zweitenmal aufgelegte Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. In den folgenden Jahren, bis er später selbst von der Unhaltbarkeit der Kant'schen Lehre und daher auch dieser Thorie sich überzeugte, war er bemüht, die letztere theils von mehreren bald an ihr wahrgenommenen Mängeln zu reinigen und sie vollständiger auszuführen, theils sie gegen die Angriffe zu vertheidigen, welche von vielen Seiten, sowohl von Anhängern als von Gegnern Kant's gegen sie gerichtet wurden. Die zu diesem Zwecke von ihm verfaßten Schriften sind: 1) der erste Band seiner Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, 1790; 2) über das Fundament des philosophischen Wissens, 1791; 3) der zweite Band der genannten Beiträge, 1794.

oder Fundamentallehre der gesammten Philosophie" sein, während die Kritik der reinen Vernunft nach dem Plan ihres Verfassers nur als eine Propädeutik der Metaphysik sich geltend machen wolle [1]).

58. Alles, behauptet die Reinhold'sche Theorie des Vorstellungsvermögens, was die Kritik der reinen Vernunft über den Unterschied zwischen dem Transcendentalen und dem Empirischen in der Erkenntniß, und zwischen den verschiedenen Arten der Vorstellungen lehrt, muß zu dem richtigen Begriffe der „Vorstellung überhaupt" führen, der hierbei undeutlich vorausgesetzt wird. Es ist erfoderlich, daß die Gattungsmerkmale der Vorstellung deutlich gedacht werden, ehe die Merkmale der Hauptarten unseres Vorstellens, also der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, mit hinlänglicher Genauigkeit und Sicherheit sich feststellen lassen. Zunächst ist also die Beschaffenheit der „bloßen Vorstellung" in ihrer Unabhängigkeit von der Beschaffenheit des vorstellenden Ichs und der vorgestellten Gegenstände zu bestimmen. Wenn gleich die Sin-

---

[1]) Vers. einer neuen Theorie des Vorstellungsv. Vorrede S. 58 — 68. „Daß die eigentlichen Prämissen einer Wissenschaft," bemerkt Reinhold daselbst, „erst nach der Wissenschaft selbst gefunden werden, ist nichts Neues, sondern eine nothwendige Folge des analytischen Ganges, welcher den Fortschritten des menschlichen Geistes durch die Natur desselben vorgeschrieben ist. Die Theorie des Vorstellungsvermögens, welche die Prämissen zur Theorie des Erkenntnißvermögens liefern soll, konnte nur nach der letzteren gefunden werden, obwohl sie, wenn sie ihres Namens werth sein soll, unabhängig von derselben feststehen und auch denjenigen, welche die Kantischen Schriften entweder nicht gelesen oder nicht verstanden haben, durchaus verständlich sein muß." Vergl. ferner „Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeinen ersten Grundsatzes der Philosophie", in den Beiträgen zur Berichtigung u. s. w. 1st. Bd. S. 119 — 142. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik, im 2t. Th. der vermischt. Schriften, S. 248 — 257.

neswahrnehmungen, die Verstandesbegriffe und die Vernunftideen nicht in Rücksicht dessen, was sie gegenseitig von einander unterscheidet, aus der „Vorstellung überhaupt" abzuleiten sind, so ist doch ihr gemeinschaftlicher Charakter, durch welchen sie eben Vorstellungen sind und der keineswegs von ihrer besonderen Eigenthümlichkeit abhängt, nur aus dem allgemeinen Wesen der Vorstellung erklärbar. Gerade nun dieser gemeinschaftliche Charakter muß erfaßt werden, um aus ihm die Nothwendigkeit des großen Hauptresultates der Kritik: „daß die Dinge an sich nicht erkennbar sind", und der dasselbe herbeiführenden Lehren vom Raum und von der Zeit, von den Kategorieen und von den Formen der Ideen zu deduciren [1]).

59. Die Vorstellung kommt ursprünglich nur im Bewußtsein und durch das Bewußtsein vor. Dieses zeigt sich daher als die Quelle, zwar nicht der Vorstellung selbst, aber doch des richtigen ursprünglichen Begriffes von ihr. Das Bewußtsein ist derjenige Zustand des geistigen Lebens, welcher für jede Erkenntniß, Einsicht und Ueberzeugung eine Bedingung und einen Bestandtheil ausmacht, und muß deshalb unter den Thatsachen, welche Gegenstände unsres Erkennens sind, für die erste und allgemeinste gelten. Die Begriffe des reinen und des erfahrungsmäßigen Bewußtseins unser selbst und der Außenwelt setzen den höheren Begriff des „Bewußtseins überhaupt" voraus, wenn sie sowohl in ihrem Zusammenhang, als in ihrem Unterschiede richtig gedacht werden sollen [2]). In diesem Begriff wird theils etwas anerkannt, welches sich bewußt ist, das „Subject des Bewußtseins", theils etwas, dessen sich jenes bewußt ist, das „Object desselben", theils endlich etwas, wodurch das Subject sich des Objectes bewußt wird, die „Vor-

---

[1]) Vers. einer neuen Theorie des menschl. Vorstellungsv. 1st. Bd. §. V. Verm. Schrift. 2t. Th. S. 257. Beiträge zur Berichtigung u. s. w. 1st. Bd. S. 142—164.

[2]) Verm. Schrift. 2r. Th. S. 257—260. Beitr. zur Berichtig. u. s. w. 1st. Bd. S. 159—162.

stellung." Hiernach lautet derjenige Satz, welcher unmittelbar die Thatsache ausdrückt, die im Bewußtsein Statt findet: im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subject von dem Subject und von dem Object unterschieden und auf beide bezogen. Aus ihm ergeben sich die ursprünglichen Begriffe sowohl der Vorstellung, als des vorgestellten Objectes und des vorstellenden Subjectes. Erstens nämlich ist die Vorstellung dasjenige, wodurch das Subject sich eines Objectes bewußt ist, was daher im Bewußtsein von dem Object und dem Subject unterschieden und auf beide bezogen wird. Zweitens ist das Object das im Bewußtsein durch das Subject von dem Subject und von der Vorstellung Unterschiedene, worauf die letztere, insofern sie von dem Subject unterschieden worden, sich bezieht. Drittens ist das Subject das durch sich selbst im Bewußtsein von der Vorstellung und von dem Object Unterschiedene, und als Besitzer der von dem Object unterschiedenen Vorstellung Anerkannte. Ferner erhellt auch Folgendes über die beiden Bestandtheile, welche das Wesen der Vorstellung ausmachen. Die bloße Vorstellung muß aus etwas bestehen, wodurch sie sich auf das Object und auf das Subject beziehen und von beiden unterscheiden läßt. Beide werden aber außerdem gegenseitig von einander im Bewußtsein unterschieden. Mithin kann auch in der Vorstellung nicht Eins und Dasselbe den Grund ihrer Beziehung auf das Object und ihrer Beziehung auf das Subject enthalten. Hieraus ergibt sich, daß in ihr zwei verschiedene Elemente vereinigt sein müssen, auf deren Verknüpfung das Wesen der bloßen Vorstellung beruht. Das Eine, was sich in ihr auf das Object bezieht, ist ihr Stoff, das Andere dagegen, was sich in ihr auf das Subject bezieht, ist ihre Form. Für jede Vorstellung muß der Stoff dem Subjecte gegeben und die Form durch das Subject hervorgebracht sein. Denn in der Vorstellung ist der Stoff dasjenige, wodurch sie dem Object als dem Vorgestellten entspricht, und die Form dasjenige, wodurch sie dem Subject als dem Vorstellenden angehört. Der Stoff muß also von der Form in dieser Eigenschaft sich unterscheiden. Die Form muß Eigenthum des Subjectes sein, inwiefern dasselbe im Bewußtsein als die Ursache der Vorstellung sich verhält, und der Stoff kann dem Vorstellenden in dieser Beziehung nicht zukommen. Jene ist

eine Wirkung des Vorstellenden, was dieser nicht ist. Gleichwohl kommt der Stoff in jeder Vorstellung nothwendig vor, und er muß daher dem vorstellenden, an ihm die Form hervorbringenden Subjecte gegeben sein. Die Vorstellung wird im Bewußtsein auch auf das Subject bezogen, kann aber demselben unmöglich in gleicher Weise rücksichtlich des Stoffs und der Form angehören. Der Stoff kann dem Subjecte nur als etwas auf das Object sich Beziehendes, und mithin dem Subjecte nicht ursprünglich Eigenes, sondern Gegebenes beigelegt werden. Die Form hingegen, also dasjenige, wodurch aus dem Stoffe die Vorstellung geworden ist, muß ein ursprüngliches Eigenthum des Subjectes sein, welches kein vorstellendes genannt werden dürfte, wenn es nicht Vorstellungen in sich erzeugte. Demzufolge beruht die Möglichkeit des Bewußtseins oder des doppelten Verhältnisses der Vorstellung zu dem Object und zu dem Subject auf der Grundbedingung, daß der Stoff in der Vorstellung als das Gegebene von der Form als dem Hervorgebrachten sich unterscheidet. Aus diesem Grunde wird durch die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt eine „Receptivität" und eine „Spontaneität" im Subjecte vorausgesetzt[1]).

60. Die Vorstellung selbst ist hiernach weder bloß dem Menschen gegeben, noch bloß von ihm hervorgebracht, sondern sie ist vermöge des Zusammenwirkens seiner Receptivität und seiner Spontaneität von ihm erzeugt. Wenn die Unterscheidung des Vorstellenden und des Vorgestellten durch die Vorstellung im Bewußtsein möglich sein soll, so muß der Stoff der Vorstellung ein „Mannigfaltiges" und die Form der Vorstellung „Einheit des Mannigfaltigen" sein. Denn nur zufolge ihres Stoffes bezieht sich die Vorstellung auf das im Bewußtsein durch sie Unterschiedene, auf das Object, und nur zufolge ihrer Form auf das im Bewußtsein durch sie Unterscheidende, auf das Subject. Mithin ist es die in der Vorstellung dem Stoff als solchem angehörige Beschaffenheit, welche

---

1) Theorie d. Vorst. I. B. §. 5. u. f. Beitr. z. Bericht. I. Thl. S. 142—164. 167—176.

den Grund für die Möglichkeit der Unterscheidung des Objectes von dem Subject enthalten muß. Nun kann aber der Grund für die Möglichkeit einer Unterscheidung lediglich in der Mannigfaltigkeit liegen, und so kommt diese dem Stoffe der Vorstellung mit Nothwendigkeit zu. Ferner muß der Stoff von der Form, das Hervorgebrachte von dem Gegebenen, das auf das Object Bezogene von demjenigen, was sich auf das Subject bezieht, wesentlich verschieden sein. Aber von dem Mannigfaltigen überhaupt unterscheidet sich nur die Einheit. Deshalb besteht die Form der Vorstellung nothwendig in der Einheit des Mannigfaltigen. Hiernach bezieht sich die Vorstellung von der Seite der in ihr hervorgebrachten Einheit auf das Subject, auf dasjenige, was im Bewußtsein als das Unterscheidende, als das bloß Thätige auftritt, und von der Seite des in ihr gegebenen Mannigfaltigen auf das Object, welches im Bewußtsein als das vom Subject Unterschiedene sich verhält, dem der bestimmbare Stoff der Thätigkeit angehört. Die Nothwendigkeit der dem Stoffe zukommenden Mannigfaltigkeit leuchtet auch durch folgende Betrachtung ein. Wenn ein Gegenstand erkannt werden soll, muß er sich von anderen Gegenständen unterscheiden lassen. Dies ist nur dadurch möglich, daß er verschiedene Bestimmungen enthält, daß er ein Inbegriff mannigfaltiger Merkmale ist. Es muß ihm also in der Vorstellung, durch die er erkennbar sein soll, ein Mannigfaltiges entsprechen. Das, was dem Gegenstand in einer Vorstellung entspricht, ist aber der Stoff; dieser kann daher nur ein Mannigfaltiges sein. Die Fähigkeit, ein Mannigfaltiges zu empfangen, ist die Receptivität. Im Vorstellungsvermögen ist die Mannigfaltigkeit des Stoffes als diejenige Eigenschaft desselben bestimmt, welche allein es möglich macht, daß er empfangen werden kann. Sie heißt die „Form der Receptivität" und macht das Wesen der Receptivität als eines Bestandtheiles des Vorstellungsvermögens aus. Dagegen besteht die Spontaneität in der Fähigkeit, an dem gegebenen Mannigfaltigen Einheit hervorzubringen, also dasselbe zu verknüpfen. Die im Vorstellungsvermögen bestimmte und im Verknüpfen sich äußernde Handlungsweise heißt die „Form der Spontaneität," und macht das Wesen der Spontaneität als eines Bestandtheiles des Vorstellungs-

vermögens aus. Beide Formen sind für das vorstellende Subject in und mit dem Vorstellungsvermögen, dessen Wesen sie bilden, gegeben und folglich vor aller Vorstellung vorhanden [1]).

61. Die Veränderung, welche in dem Subjecte dadurch vorgeht, daß seiner Receptivität ein Stoff gegeben wird, heißt das „Afficirtwerden,“ und die Handlung, durch welche der Stoff dargeboten wird, heißt das „Afficiren.“ Der Stoff ist „subjectiv bestimmt,“ indem er durch die Form der Receptivität, und er ist „objectiv bestimmt,“ indem er durch das Object, dem er in der Vorstellung entspricht, seine Bestimmung erhält. Wenn seine objective Beschaffenheit in der Receptivität lediglich von dem Afficirtwerden abhängt, so wird er hierdurch „bestimmt“. Wenn dagegen sein bloßes Vorhandensein in der Receptivität von dem Afficirtwerden abhängt, so wird er hierdurch „gegeben.“ Ist er nicht nur hinsichtlich auf sein Vorhandensein in der Receptivität als Stoff, sondern auch hinsichtlich auf seine objective Beschaffenheit durch das Afficirtwerden bestimmt, so heißt er ein „empirischer,“ und die aus ihm entstandene Vorstellung heißt gleichfalls eine „empirische.“ Der empirische Stoff ist entweder ein „subjectiver,“ wenn er seiner Beschaffenheit nach durch ein Afficirtwerden von innen, also durch eine Handlung des seine Receptivität afficirenden Subjectes, oder er ist ein „objectiver“, wenn er durch ein Afficirtwerden von außen, durch etwas vom Subjecte Verschiedenes bestimmt ist. Derjenige Stoff, der rücksichtlich auf seine objective Beschaffenheit nicht durch ein Afficirtwerden, sondern durch das Vorstellungsvermögen, und welcher bloß rücksichtlich auf sein Vorhandensein in der Receptivität durch das Afficirtwerden von innen bestimmt ist, heißt der „reine, a priori bestimmte“ Stoff, und die aus ihm entstandenen Vorstellungen, welche die Formen der Vorstellungen zu ihrem Gegenstande haben, heißen „reine oder apriorische“ Vorstellungen [2]).

---

[1]) Beitr. zur Berichtig. S. 180 — 204.

[2]) l. c. S. 209 — 215.

62. Das Bewußtsein überhaupt besteht nach der obigen Grundangabe der dasselbe constituirenden Thatsache in dem Bezogenwerden der Vorstellung durch das Subject auf Object und auf Subject, und ist von dem Vorstellen unzertrennlich. Es ist „klar,“ insofern es eine Anerkennung der Vorstellung enthält, „dunkel“ dagegen, wenn nur eine Sache vorgestellt wird, ohne daß die Vorstellung, durch welche dies geschieht, insbesondere und als eine solche im Bewußtsein sich ausspricht, es ist „deutlich,“ sobald in ihm das Bewußtsein des Vorstellenden als eines solchen, mithin das Selbstbewußtsein hervortritt. Das Bewußtsein heißt „Erkenntniß,“ wenn sein Object weder eine bloße Vorstellung, noch das Vorstellende, sondern ein von beiden unterschiedenes Vorgestelltes ist [1]). Zur Erkenntniß gehören zwei verschiedene Arten von Vorstellungen, die eine, welche unmittelbar, und die andere, welche vermittelst jener auf den Gegenstand bezogen wird. Die erste heißt „Anschauung,“ und die zweite „Begriff“. Wenn der Stoff der Anschauung seiner objectiven Beschaffenheit nach durch die bloße Affection in dem Vorstellenden bestimmt ist, so heißt sie eine „sinnliche,“ wenn er dagegen nach dieser Beschaffenheit nur durch das Vorstellungsvermögen bestimmt ist, so heißt sie eine „intellectuelle.“ Sie ist eine „äußere,“ insofern sie durch eine Affection von außenher entsteht. Dann bezieht sie sich auf einen Gegenstand, der weder als eine Vorstellung noch als das Vorstellende, sondern nur als ein von beiden unterschiedenes Object aufgefaßt werden kann. Jede äußere Anschauung ist sinnlich und das Vermögen derselben heißt der „äußere Sinn.“ Die „innere Anschauung“ nimmt aus einer Affection von innen ihren Ursprung. Besteht ihr Stoff in dem Afficirtwerden selbst, so heißt sie eine „innere sinnliche Anschauung“ und bezieht sich auf einen Gegenstand, der nur als eine Vorstellung von uns aufgefaßt werden kann. Das Vermögen solcher Anschauungen ist der „innere Sinn.“

63. Wir stellen uns Alles im Raume vor, was uns als

---

1) l. c. S. 218—223.

außerhalb unser selbst erscheint, und Alles in der Zeit, was wir als von außen her gegeben in uns aufnehmen. Unsern Leib betrachten wir als ein Außending, indem wir ihm zuschreiben, daß er einen Theil des Raumes erfüllt, und unser eigenes empirisches Wirken und Leiden vermögen wir nur als eine erfüllte Zeit, als eine Veränderung in uns selbst anzuerkennen. Die Receptivität unserer reinen Sinnlichkeit besteht in dem Vermögen, durch ein Mannigfaltiges unter der Form des Außereinanderseins angeregt zu werden, und ihre Spontaneität in dem Vermögen, Einheit in dieses Mannigfaltige zu bringen, und also die Stetigkeit zu erzeugen. Die reine Form der sinnlichen Vorstellung überhaupt ist die Einheit des außer einander befindlichen Mannigfaltigen. Die Form der Vorstellung des äußeren Sinnes ist die Einheit der im Außereinandersein bestehenden Form des Mannigfaltigen, insofern es von außen her gegeben ist, also die Stetigkeit nach allen drei Dimensionen, der bloße Raum. Dagegen die Form der Vorstellung des inneren Sinnes ist die Einheit der im Außereinandersein bestehenden Form des Mannigfaltigen, insofern es durch Auffassung dem Subjecte gegeben ist, also die Stetigkeit in der Aufeinanderfolge, die bloße Zeit. Der Gegenstand einer empirischen Anschauung, welcher nur unter den a priori in unserer Seele bestimmten und folglich bloß unserer Subjectivität und nicht dem Ding an sich eigenthümlichen Formen der Anschauung vorgestellt werden kann, heißt die „Erscheinung." Uns sind hiernach nichts als Erscheinungen empirisch erkennbar, und Raum und Zeit sind wesentliche Bedingungen aller Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich[1]).

64. Die ursprünglich aus schon vorhandenen sinnlichen Vorstellungen durch die Thätigkeit des Subjectes erzeugte Vorstellung ist der „Verstandesbegriff." Sein Stoff ist das durch Sinnlichkeit bereits vorgestellte Mannigfaltige, und seine Form die Einheit desselben, welche als Einheit des Vorgestellten die „objective Ein-

---

[1]) l. c. S. 233—254. Verm. Schrift. 2ter Thl. 265—266. Theorie des Vorstellungsv. III. Bd. §. LII—LXVI.

heit" heißt. Die sinnliche Vorstellung hat zwar ein Object, jedoch wird dieses im Bewußtsein nicht als solches vorgestellt. Denn so lange sie als Anschauung auf ihr Object bezogen ist, wird sie in uns von demselben nicht unterschieden. Deshalb kann aus ihr allein, ohne das Hinzutreten des Begriffes, keine Erkenntniß hervorgehen. Das Vermögen des Subjectes, sich bloßer Objecte als solcher bewußt zu werden, ist der „Verstand." Inwiefern mit dem Ausdruck „Object" die durch Verbindung des vorgestellten Mannigfaltigen hervorgebrachte Einheit bezeichnet wird, insofern setzt der Verstand selbst durch die allgemeine Form seiner Vorstellung die Objecte. Aber er thut dies nur, indem er bereits vorhandene Vorstellungen und zwar solche verknüpft, zu denen uns der Stoff von außenher gegeben sein muß. Er hängt demnach rücksichtlich auf die bloße Möglichkeit, ein Object als außer uns befindlich vorzustellen, von der Sinnlichkeit ab. Die ihm eigenthümlichen besonderen Verknüpfungsarten, die in ihm selbst gegründeten Modificationen der objectiven Einheit, die „Kategoriceen," besitzen aus diesem Grunde nur durch die reine Sinnlichkeit und durch die Beziehung auf unseren empirischen Zustand, welche in den Schematen vermittelt wird, eine objective Realität [1]).

65. Die Vorstellung, welche durch Vereinigung von Verstandesbegriffen erzeugt wird, ist die „Idee." Das Vermögen, Ideen zu erzeugen, heißt die „Vernunft." Der unmittelbare Stoff der Ideen besteht aus dem Mannigfaltigen, welches in der Form des Verstandes und durch dieselbe gegeben ist. Dieses findet unabhängig von dem Mannigfaltigen Statt, welches sowohl in den sinnlichen Vorstellungen, als in den Begriffen enthalten ist, und unterscheidet sich wesentlich von dem Einen und dem Andern, indem es auf den bloßen Verknüpfungsarten des Verstandes beruht. Daher ist die „Form der Idee" die absolute, von allen außerhalb der Spontaneität befindlichen Bedingungen unabhängige Einheit.

---

[1]) Verm. Schrift. 2t. Thl. S. 266—268. Theorie des Vorstellungsv. III. B. §. LXVII—LXXVII.

Die Verknüpfungsarten des Verstandes, welche die Vernunft auf Einheit bringt, werden entweder vermittelst der Sinnlichkeit auf den empirischen Zustand des Subjectes, auf die Materie der Erfahrung, bezogen, in welchem Falle die Ideen „empirische" heißen, oder sie werden als Handlungsweisen des Subjectes lediglich auf das reine Subject bezogen, in welchem Falle die Ideen „reine" genannt werden. Durch die reine Vernunft werden keine realen Objecte vergegenwärtigt. Die Vorstellung dieser Objecte kommt als ausschließlich eigenthümliches Geschäft dem mit der Sinnlichkeit zusammenwirkenden und an die Sinnlichkeit gebundenen Verstande zu. Deswegen verstatten die Ideen, welche nur vermittelst der Vorstellungen des Verstandes auf solche Gegenstände sich beziehen, keinen die Gegenstände der Wirklichkeit selbst im Bewußtsein „constituirenden," sondern bloß einen die Erkenntnisse „regulirenden" Gebrauch [1].

66. Es gibt noch ein eigenthümliches Selbstbewußtsein, durch welches sowohl das reine, als das empirische vorausgesetzt wird, während es nicht bloß aus der Verbindung beider besteht, nämlich das „moralische Selbstbewußtsein" oder das „Gewissen." Dieses enthält die Foderung der Vernunft an das empirische Subject: die bloße Vernunftmäßigkeit als den Grund der Befriedigung, und die Vernunftwidrigkeit als den Grund der Nichtbefriedigung der Begierden anzunehmen und geltend zu machen. Durch dasselbe sind wir uns des Sollens bewußt, was ohne Willensfreiheit unmöglich wäre. Das Vermögen, diesem Gesetz entweder gemäß oder zuwider zu handeln, und folglich die Vernunft entweder als Zweck oder als bloßes Mittel der Begierden zu gebrauchen, ist von der Selbstthätigkeit der Vernunft verschieden. Die letztere hat nur eine einzige und innerlich nothwendige Handlungsweise, die Form der absoluten Einheit. Jenes hingegen übt zwei ihm gleich mögliche Handlungsweisen, bestimmt sich also selbst nicht nur zum wirklichen

---

[1]) Verm. Schrift. 2t. Thl. S. 268—270. Theorie des Vorstellungsv. III. B. §. LXXVII—LXXXVI.

Handeln, sondern auch zu der Art seines Handelns, und ist deshalb allein im strengsten Sinne des Wortes die „Freiheit des Willens" zu nennen. Ohne sie würde das reine Subject bloß als Vernunft denkbar sein, welche sich selbst vorstellen würde, weil sie als reine Vernunft sich selbst vorstellen muß, während sie an dem reinen Verstand und der reinen Sinnlichkeit lediglich das Verhältniß derselben zum empirischen Vorstellungsvermögen anerkennt. Aber indem dem Subjecte die Freiheit zukommt, ist dasselbe nicht bloße Vernunft, sondern hat es Vernunft. Als Subject der Willensfreiheit muß es nicht nur reine, sondern auch empirische Vernunft und die übrigen Vermögen besitzen, welche von dieser vorausgesetzt werden.

67. In theoretischer Rücksicht ist das reine Subject bloß dadurch ein reales, daß es in seinem Zusammenhange mit dem empirischen dem Selbstbewußtsein zum Grunde liegt. Der Geist wird nur als Seele, und diese wird nur in ihrem Verhältnisse zum Leibe theoretisch erkennbar. In praktischer Rücksicht dagegen ist das Subject, durch seine zufolge des Sittengesetzes ihm gewiß werdende Freiheit, zwar nicht im Dasein, aber im Handeln von dem Zusammenhange mit einem Leib unabhängig, setzt zur Erfüllung des Sittengesetzes die endlose Fortdauer dieses Zusammenhanges voraus, und kann sich nur als „unsterbliche Seele" denken. In theoretischer Hinsicht ist kein anderes absolutes Subject erkennbar, als die reine Vernunft, und diese wird lediglich in der Eigenschaft des transcendentalen Vorstellungsvermögens und folglich in ihrer Verbindung mit dem empirischen Geistesvermögen erkannt. Daher ist auch aus dem theoretischen Gesichtspuncte keine Ueberzeugung von Gott möglich. Hingegen in praktischer Hinsicht hört die Vernunft auf, das Subject selbst zu sein, und überläßt diesen Rang der Willensfreiheit. Nun ist das Subject nur in Rücksicht auf die Richtung seines Willens frei und bedarf der empirischen Materialien seines Handelns. Folglich wird durch die äußere Möglichkeit der Erfüllung des Sittengesetzes eine durchgängige und keineswegest von der Freiheit des Subjectes abhängige Uebereinstimmung der physischen Gesetze mit den moralischen, und

mithin ein moralischer Urheber der Natur vorausgesetzt. So erhält die Vernunft durch das Bewußtsein des Sittengesetzes den Charakter eines freien endlichen Wesens, welches in Anerkennung des Verhältnisses zwischen seiner Endlichkeit, seiner Freiheit und seiner Vernünftigkeit nicht umhin kann, das Dasein eines unendlichen freien und vernünftigen Wesens anzunehmen [1]).

68. Mit gleicher Klarheit und Präcision, wie in den vorliegenden Fundamentalerklärungen, werden von Reinhold die sämmtlichen charakteristischen Lehrbestimmungen des kritischen Idealismus aus dem Grundbegriffe der Vorstellung entwickelt. Richtig wies Schelling später darauf hin, daß es von der größten Wichtigkeit für die Fortbildung der Philosophie nach Kant gewesen sei, die Hauptfrage der Kantischen Kritik, die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori betreffend, in der höheren Abstraction aufzustellen, in welcher die Reinhold'sche Elementarlehre sie gefaßt und beantwortet habe. Er bemerkte dabei, daß man sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang der Wissenschaft verrathen würde, wenn man dieses Unternehmens nicht auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt sei, mit der größten Achtung gedenken werde [2]). In demselben Sinne äußerte Fichte, daß nach dem genialischen Geiste Kant's der Philosophie kein höheres Geschenk hätte gemacht werden können, als durch den systematischen Geist Reinhold's, dessen Elementarlehre auch bei den weiteren Fortschritten, welche die Philosophie nothwendig machen müsse, immer einen ehrenvollen Platz behaupten werde [3]). Das Verdienstvolle und für die Weiterführung des philosophischen Forschens Förderliche dieser Lehre kann dadurch nicht als geschmälert erscheinen, daß Reinhold später sich selbst von ihrer Unzulänglichkeit überzeugte, und mit derjenigen Wahrheitsliebe und Selbstverläugnung, die eines Philosophen

---

1) Verm. Schrift. 2t. Thl. S. 270—271. Theorie d. Vorstellungsv. III. B. §. 86—88.

2) Schelling: Vom Ich als Princip der Philosophie. §. 5. Anm.

3) Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, Vorrede.

würdig ist, dies öffentlich erklärte. Die Einwürfe, welche von mehreren achtungswerthen Denkern gegen dieselbe vorgebracht wurden, unter denen die bedeutendsten von G. E. Schulze in dessen anonym erschienenem „Aenesidemus" herrühren, veranlaßten ihn nur zu dem Bestreben, den an ihr gerügten Mängeln abzuhelfen, und führten ihn keinesweges zu einem Aufgeben dieses Standpunctes. Aber bei dem erneueten und reiferen Durchdenken des Zusammenhanges der Sätze seiner Vorstellungstheorie gelangte er zu der Einsicht, daß sie aus dem Grunde nicht haltbar sei, weil sie mit der Kritik der reinen Vernunft einen Grundfehler gemeinschaftlich habe. Diesen Fehler fand er darin, daß bei der Deduction der Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes das Gegebensein des Wahrnehmungsstoffes vorausgesetzt, und dergestalt die Bedeutung aller transcendentalen Bestimmungen auf eine mit dem Widerspruche behaftete Weise von einer bloß empirischen Thatsache abhängig gemacht werde. Hiernach könne sowohl in seiner eignen, wie in der Kantischen Theorie die Hypothese eines auf die Sinnlichkeit einwirkenden Dinges an sich nicht entbehrt, und dennoch mit Folgerichtigkeit nicht zugelassen werden.

69. Der angegebene Mangel schien ihm durch Fichte's Wissenschaftslehre beseitigt zu sein. Daher erblickte er nunmehr in ihr das von ihm selbst gesuchte Fundament der Philosophie. Hierüber sprach er sich, sobald er zu dieser Ansicht gelangt war, öffentlich ohne Rückhalt aus [1]). Jedoch zeigte er sich nicht als einen unbedingten Anhänger der Fichteschen Vorstellungsart, und gab sich ihr keinesweges mit Verläugnung der Eigenthümlichkeit seines Geistes hin. Er behauptete diese auch damals auf eine seines Kopfes und seines Herzens würdige Weise, indem er eine mittlere ver-

---

[1]) Dies geschah in seiner Abhandlung „über den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt", welche den größeren Theil des 1797 zu Jena herausgekommenen zweiten Bandes seiner „Auswahl vermischter Schriften" einnimmt. (Der erste Band erschien ebendas. 1796.)

gleichende Stellung zwischen der Fichteschen Wissenschaftslehre und der Jacobischen Glaubenslehre einnahm. Zwar hielt er den transcendentalen Standpunct Fichte's für den angemessenen zum Behufe der Entwickelung der reinen Vernunfterkenntniß, dagegen aber den antidogmatischen Jacobi's für den ursprünglichen der natürlichen lebendigen Ueberzeugung des Gewissens. Er war der Meinung, daß der eine den andern nicht entbehrlich mache, sondern daß jeder für sich einseitig nur einen Theil der intellectuellen Bedürfnisse des Menschen berücksichtigend und befriedigend den andern zum vollständigen Bewußtsein der übersinnlichen Verhältnisse ergänze. Gleich Anfangs nämlich verkannte er nicht das Unbefriedigende der Fichteschen Theorie in Bezug auf die Ableitung der Grundwahrheiten der Religion. Aber sein Begriff blieb noch eine Zeitlang befangen von den Kantischen Ansichten über die Zeit und den Raum, über die Kategorieen und ihren Schematismus. Ihm galten daher noch die in das menschliche Bewußtsein aufgenommenen Eigenthümlichkeiten des Seins für etwas nur Subjectives, für bloße Modificationen unserer Erkenntnißthätigkeit. Deshalb hatte jene Anerkennung, solange seinem Begriffe diese Befangenheit blieb, keine andere Folge, als daß er in Hinsicht der Vorstellungen von Gottes Sein und von Gottes Verhältnisse zur Welt und Menschheit einen unvermeidlichen Gegensatz zwischen der erworbenen künstlichen Denkweise der Speculation und zwischen der ursprünglichen natürlichen Denkart des Gewissens annahm. Für unseren philosophischen Vernunftgebrauch, behauptete er mit der Wissenschaftslehre, erscheine nichts in der Eigenschaft eines Realen, als was sich durch denselben wissen und begreifen lasse, folglich nichts, als unsere eigene Geistesthätigkeit. Daher könne in dem speculativen Denken der Glaube an Gott nur als Glaube an die moralische Weltordnung aufgefaßt und erklärt werden, welcher aus unserem nothwendigen Bewußtsein unserer inneren Freiheit und der für diese Freiheit gegebenen Zweckmäßigkeit unseres Handelns entspringe. Gott, als Realgrund alles Endlichen und durch die Speculation Erklärbaren, als Schöpfer der Natur und der moralischen Weltordnung, als Urquell des Lebens und aller Wirksamkeit, sei aus dem transcendentalen Gesichtspuncte nicht denkbar, könne aus ihm nicht von

dem Menschen erfaßt werden. Demzufolge aber nahm er mit Jacobi an, die Vernehmung des Göttlichen liege in der Region eines dem philosophischen Wissen, wie allem Wissen überhaupt, schlechthin unzugänglichen, von der Allmacht selbst auf eine uns unbegreifliche Weise in uns bewirkten Glaubens. In der Seele des wahren Philosophen, so dachte er in seiner Vermittelung des Gegensatzes zwischen der Wissenschaftslehre Fichte's und der Glaubenslehre Jacobi's, bestehe das speculative Wissen und der religiöse Glaube ganz unabhängig von einander und dennoch in vollkommener Harmonie und in einem nahen gegenseitigen Verhältnisse. Das Wissen habe von dem Glauben alle vernunftwidrigen Zusätze und bloß scheinbaren rationalen oder empirischen Beweise abzuhalten, und ihn, soweit er erklärlich sei, aus dem Wesen der Sittlichkeit abzuleiten. Da aber die moralische Weltordnung selbst ohne eine gläubige und gewissenhafte Gesinnung als ein bloßes Ideal, als ein Product der Imagination erscheinen müsse, so werde durch den Glauben das philosophische Erkennen über den Charakter der leeren Speculation erhoben und mit der ihm zukommenden Realität ausgestattet[1]).

70. Die späteren philosophischen Bestrebungen Reinhold's, so achtungswürdig sie auch in vieler Hinsicht sind, eignen sich zu keiner genaueren Beschreibung in dem Zusammenhang meiner vorliegenden Darstellung. Denn sie enthalten nicht das Resultat eines gereiften Systemes, sondern nur Andeutungen und Keime einer eigenthümlichen erkenntnißtheoretischen und metaphysischen Lehre, welche erst die ihr angemessene Ausbildung durch ein in ihre Sphäre eingehendes Denken gewinnen mußte, bevor sie darauf Anspruch

---

[1]) Die bezeichnete Vermittelung der Ansichten Fichte's und Jacobi's wurde von Reinhold ausgesprochen in der Abhandlung „über die Paradoxieen der neuesten Philosophie", Hamb. 1799, und in den beiden „Sendschreiben an Lavater und an Fichte über den Glauben an Gott", welche in dem nämlichen Jahr ebendaselbst erschienen.

machen konnte, an die Reihe der Entwickelungsmomente des philosophischen Bewußtseins sich anzuschließen. Diese Lehre ist von seinem Sohn ausgeführt worden[1]). Was Reinhold der Vater für die Vorbereitung derselben gethan, ist aus manchen Gründen ohne irgend eine sichtbare Einwirkung auf das Zeitalter und von den Meisten unter seinen philosophirenden Zeitgenossen unverstanden, ja unbeachtet geblieben. Ich gebe daher hier nur anhangsweise eine kurze Uebersicht des Ganges, den seine Untersuchungen seit der Herausgabe der angeführten „Sendschreiben" genommen und bis an sein Lebensende behauptet haben. In seiner Annahme einer Offenbarung Gottes für das menschliche Wahrheitsgefühl, welche der Erklärung und Begründung durch den Kantisch-Fichteschen Idealismus nicht zulänglich sei, blickt augenscheinlich eine nur noch nicht zur Deutlichkeit gelangte Wahrnehmung des Ungenügenden in diesem Lösungsversuche der philosophischen Aufgaben durch. Es bedurfte daher nur der Aussicht auf die Möglichkeit, die er als Anhänger der kritischen Philosophie verkannt hatte, die Vernunftforschung vermittelst einer bisher verborgen gebliebenen wissenschaftlichen Methode über den Gesichtskreis der auf objective Erkenntniß verzichtenden Subjectivität zu erheben, um in ihm Zweifel an der Gültigkeit der Kant'schen Erkenntnißlehre zu erwecken und ihn zu einer neuen Bahn der Speculation hinzuleiten. Noch vor dem Schlusse des vorigen Jahrhunderts, im Spätherbste 1799 gelangte er zur Kenntniß des vor kurzem herausgekommenen „Grundrisses der ersten Logik" von Bardili[2]). So wenig er auch mit dem

---

[1]) Vergl. System der Metaphysik von Ernst Reinhold, dritte neu bearbeitete Auflage, Jena, 1854.

[2]) „Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; keine Kritik, sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie", von Christoph Gottfried Bardili, Stuttgart, 1800. Bardili (geb. zu Blaubeuern 1761, gest. als Professor am Gymnasium zu Stuttgart 1808), dem philosophischen Publicum durch seine „Epochen der vorzüglich-

Ton und der ganzen Darstellungsweise dieses Buches zufrieden war, so erregte doch in hohem Grade seine Aufmerksamkeit der Hauptgedanke desselben und erschien ihm, je mehr er ihn erwog, in einem desto helleren Licht als wahr und richtig, ein Gedanke, dem er schon sehr nahe gekommen war durch seine in den beiden „Sendschreiben" ausgeführte Behauptung: daß in der menschlichen Vernunft eine Kraft sich finde, das über die Natur erhabene göttliche Sein auf eine über die Selbstthätigkeit unserer individuellen Vor-

---

sten philosophischen Begriffe" 1st. Thl. Halle, 1788, „Sophylus oder Sittlichkeit und Natur, als Fundament der Weltweisheit", ebendas. 1794, „Allgemeine praktische Philosophie" ebendas. 1795, und andere Schriften damals bereits von einer vortheilhaften Seite bekannt, sprach in jenem übrigens durch die Weise seiner Polemik etwas entstellten und mit einiger Flüchtigkeit und Unklarheit abgefaßten Entwurf seiner metaphysischen Logik die berücksichtigungswerthe und in der Art, wie er sie faßte und durchführte, eigenthümliche Ansicht aus: das Denken, so wie es seinem Wesen nach von uns geübt werde und von uns mit Deutlichkeit anerkannt werden könne, sei keine bloß subjective menschliche Thätigkeit, wofür es insbesondere von Kant ausdrücklich ausgegeben worden, sondern sein Wesen sei das der allgemeinen weltbildenden und weltordnenden Thätigkeit, sei in seinem nothwendigen Zusammenhange mit der durch dasselbe gestalteten und organisirten Materie die reine dynamische Möglichkeit, der Grund von allem Wirklichen. Deshalb dürfe die Denklehre keine Aufstellung bloß subjectiver menschlicher Denkformen, sondern sie müsse die wahre Ontologie, die Lehre von dem Urgrund und der Wesenheit aller Dinge sein. Dem Grundrisse der ersten Logik ließ Bardili zur Erläuterung des in ihm aufgestellten Lehrbegriffes noch die „Beiträge zur Beurtheilung des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftlehre", Landsh. 1803, und die „philosophische Elementarlehre", 1st. Heft, Landsh. 1802, 2tes Heft, (bearbeitet und herausgeg. von einem Freunde des rationalen Realismus), ebendas. 1806, folgen.

stellung erhabene Weise zu vernehmen. Er fand nämlich, daß die Bestimmungen der Bardilischen Logik auf die Ansicht hindeuteten: die Vernunft an sich selbst oder die allgemeine Denkthätigkeit sei die Manifestation Gottes und das Princip alles Seins und Erkennens. Sie äußere sich sowohl in der Existenz der Dinge, als in unserem Bewußtsein (wo ihre Aeußerung durch das sinnliche Vorstellen bedingt werde und mit demselben verbunden den Charakter des menschlichen Denkens annehme,) zunächst durch das Ordnen des Mannigfaltigen, durch Ableitung des Vielen aus der quantitativen Einheit, der Folgen aus den Gründen, der Wirkungen aus den Ursachen und Zwecken, der Handlungen aus den Absichten, und hierauf durch Unterordnung der quantitativen Einheit unter die absolute Einheit, der Gründe unter den Urgrund, der Ursachen unter das Urwesen, der Absichten und Zwecke unter den Endzweck, also des geordneten Weltganzen unter das schlechthin einzige und unvergleichbare Eine, in welchem und durch welches Alles berechnet, begründet, beabsichtigt und bewirkt sei. Hiernach müsse dem „Idealen" oder demjenigen, was in unserem Denken als das Unbedingte, Nothwendige und Allgemeine sich kundgibt, das wandellose „Reale" oder die ewige Ordnung des wahren Seins vollkommen entsprechen, und es ergebe sich für die philosophische Wahrheitsforschung das Problem, in einer Analysis der reinen Vernunftideen die allgemeinen unwandelbaren Eigenthümlichkeiten und Verhältnisse der Möglichkeit und der Wirklichkeit mit Deutlichkeit zu entwickeln.

71. Die Grundzüge des auf dieser Analysis beruhenden metaphysischen Lehrbegriffs, zu welchem Bardili den ersten leitenden Gedanken hergegeben und welchen Reinhold mit dem Namen des „rationalen Realismus" bezeichnete, suchte letzterer in verschiedenen Darstellungen hervorzuheben, die er in seinen Beiträgen zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bekannt machte. Später fand er, ohne jedoch die seinem rationalen Realismus eigenthümliche Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Denken und dem Sein aufzugeben, daß ihm jene Darstellungen aus dem Grunde mißlungen sein, weil er ebensowohl, wie jeder der bisher

aufgetretenen philosophischen Forscher, das Charakteristische der verschiedenen Bedeutungen, welche eine und dieselbe Begriffsbezeichnung in der Sprache der formalen Logik, der Metaphysik und des erfahrungsmäßigen Denkens besitze oder doch besitzen müsse, nicht gehörig unterschieden habe. Er bemerkte eine Vieldeutigkeit derjenigen gleichnamigen Begriffe, welche in den drei angegebenen Sphären ihres Gebrauches die allgemeinste und wichtigste Bedeutung besitzen, nebst einer hiermit zusammenhängenden Unbestimmtheit der sinnverwandten philosophischen Begriffe, und er glaubte, den wahren Sinn und den wahren Zusammenhang der metaphysischen Ideen nur dadurch feststellen zu können, daß er jene Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit aufdecke und durch genaue Unterscheidungen aufhebe. In dieser Absicht schrieb er seine „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften[1])", welche in enger Verbindung mit einer allgemeinen Kritik der philosophischen Terminologie überhaupt aus dem Gesichtspuncte der Sinnverwandtschaft der Wörter und der Gleichnamigkeit der Begriffe, und mit einer Aufstellung der wichtigsten Classen sinnverwandter Wörter und gleichnamiger Begriffe in der Logik und Metaphysik eine neue Ausführung der ihm seit seiner Bekanntschaft mit der Bardilischen Denklehre vorschwebenden Idee einer Analysis der reinen Vernunftideen enthält. Ein innerer Grund der Unverständlichkeit und Wirkungslosigkeit dieses einen werthvollen Gehalt in einer unscheinbaren Hülle verbergenden Werkes liegt darin, daß in demselben die metaphysischen Begriffsbestimmungen nur in der Gestalt von Namenerklärungen gegeben, und die eigentlich analytischen Nachweisungen, wie der menschliche Geist zu den hier aufgestellten metaphysischen Begriffen gelange und gelangen müsse, vernachlässigt worden sind. Zur näheren Erörterung der erkenntnißtheoretischen Ansichten, die in der Synonymik überall vorausgesetzt und nur hier und da angedeutet worden waren, gab er einige Jahre später seine „Untersuchung und Beschreibung des menschlichen

---

[1]) Kiel, 1812.

Erkenntnißvermögens [1])" heraus. In dieser Schrift ist die Meinung zum Grunde gelegt, daß durch die Sprache derjenige Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und zwischen dem Denkvermögen in der menschlichen Seele vermittelt werde, auf welchem das uns eigenthümliche Erkennen beruhe. Dem gemäß werden hier die Functionen des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens und die verschiedenen Modificationen des Denkens geschildert, insofern dasselbe theils in der Erfahrung, theils im Gewissen, theils im Streben nach dem philosophischen Wissen sich äußert. Aber es fehlt die zureichende Auseinandersetzung der Art und Weise, wie jener Zusammenhang durch die Sprache vermittelt wird, es mangelt die erschöpfende Zergliederung der menschlichen Erkenntnißthätigkeiten und die Construction derselben aus ihren durch Zergliederung gefundenen Elementen. Demzufolge sind in diesem Buche die erkenntnißtheoretischen Annahmen und Bestimmungen nicht gehörig abgeleitet und bewiesen, weshalb es auch weniger dazu geeignet war, die Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums auf die schon in der Synonymik mitgetheilten Hauptresultate der Forschungen Reinhold's zu lenken. Seine letzte Schrift, welche den Titel führt: „die alte Frage, was ist die Wahrheit? bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen [2])", enthält zwar in theoretischer Beziehung nichts Anderes, als was in der Synonymik bereits ausgesprochen worden. Aber sie legt die aus diesem Werke hervorgehenden Grundsätze rücksichtlich auf das Wesentliche der Religion und Moral in gemeinfaßlichen Erörterungen dar. Sie zeigt, daß die Frage über das Verhältniß unserer Vernunft zu der göttlichen Belehrung des Menschengeschlechtes nur gelehrte Streitpuncte betreffe, die nicht vor das Volk zu ziehen sein. Sie gibt über die allge-

---

[1]) „Das menschliche Erkenntnißvermögen, aus dem Gesichtspuncte des durch die Wortsprache vermittelten Zusammenhanges zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen, untersucht und beschrieben durch K. L. Reinhold, Kiel, 1816."

[2]) Altona, 1820.

meine innere Offenbarung Gottes in dem menschlichen Gemüth und Geist einen lehrreichen Aufschluß, durch welchen auf der einen Seite die Bedeutung und Gültigkeit der sogenannten positiven, in der Erfahrung durch geschichtliche Thatsachen und durch heilige Bücher vermittelten Offenbarung, und auf der anderen Seite die Bedeutung und Gültigkeit der Vernunftthätigkeit zum Behufe der reinen Auffassung und Bewahrung der Religionswahrheiten auf eine sehr ansprechende und befriedigende Weise festgestellt und einleuchtend gemacht wird.

### 2) Beck.

72. Im Gegensatze gegen Reinhold's Unternehmen, die Resultate der Kantischen Vernunftkritik aus der Entwickelung des im Bewußtsein gegebenen Begriffes der Vorstellung als aus ihrem höchsten Princip abzuleiten, suchte Jakob Sigismund Beck [1]) mit Beseitigung des Widerspruches in der transcendentalen Annahme, daß der Stoff unseres Vorstellens durch die an sich vorhandenen Dinge erzeugt werden solle, den einzig gültigen Standpunct festzu-

---

[1]) geb. 1761 zu Marienburg in Westpreußen, studirte in Königsberg und war daselbst ein eifriger Zuhörer Kant's. Im Jahr 1791 erhielt er eine Professur der Philosophie zu Halle. Von da 1799 nach Rostock berufen wirkte er hier als Lehrer der Philosophie mit unermüdlicher Thätigkeit vierzig Jahre hindurch bis zum Ende seines langen Lebens. Er starb 1840. Seine Schriften: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften Kant's, Riga, 1st. und 2t. Band, 1793 u. 94. Dritter Band unter dem Titel: Einzig möglicher Standpunct, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß. Riga, 1796. 2 Theile. Grundriß der kritischen Philosophie, Halle, 1796. Commentar über Kant's Metaphysik der Sitten. 1st. Thl. Halle, 1798. Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio, ebendas. 1799. Grundsätze der Gesetzgebung, 2 Thle. Leipz. 1806. Lehrbuch der Logik, Rost. 1820. Lehrbuch des Naturrechts, Jena, 1820.

stellen, aus welchem die kritische Philosophie erfaßt und durchgeführt werden müsse. Den eigentlichen Gehalt derselben erblickte er darin, daß sie den Verstandesgebrauch zergliedernd hiermit den Umfang des für die philosophische Betrachtung Verständlichen und Erklärbaren sichtbar gemacht und von dem Unverständlichen geschieden habe. Während der Dogmatismus die Principien in die Dinge setze, führe uns der Kriticismus auf den Verstand zurück und erweise sich dadurch als die Kunst, uns selbst zu verstehen. Jedoch bedürfe die von Kant befolgte Methode einer Verbesserung. Denn sie leite nur allmählig zu dem Standort hin, von welchem die kritische Betrachtungsweise auszugehen habe, und veranlasse dadurch die aus dem Dogmatismus herrührenden Mißverständnisse, die bis jetzt ihre wahre Absicht und Bedeutung verdunkelt haben. Statt dessen müsse der Ausgangspunct der ächten Transcendentalphilosophie von vorn herein ergriffen und als solcher mit dem deutlichen Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit durchgeführt werden.

73. Man befindet sich nach Beck auf dem bezeichneten Standpuncte, wenn man dasjenige, was Kant die ursprüngliche objectiv synthetische Einheit des Bewußtseins genannt hat, als das „ursprüngliche Vorstellen" faßt, durch welches alle Anschauungen und Begriffe in uns hervorgebracht werden. Der oberste Grundsatz des gesammten Verstandesgebrauches ist keine Definition einer Thatsache des geistigen Lebens, sondern vielmehr das Postulat, ein Object ursprünglich vorzustellen, folglich in die Weise der ursprünglichen Erzeugung der Anschauungen und Begriffe sich zu versetzen. Die bestimmten Handlungsarten des Geistes, nach denen diese Erzeugung vor sich geht, sind die Kategorieen, deren Eigenthümlichkeit man verkennt, wenn man sie als fertige, im Geiste bereit liegende Begriffe betrachtet und sie von den sogenannten Formen der Sinnlichkeit unterscheidet. Was erstens die Kategorie der Größe betrifft, so ist sie die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, die von den Theilen zu dem Ganzen übergeht. Sonach ist sie der Raum selbst, oder was dasselbe sagt, das reine Anschauen selbst. Vor ihr gibt es keinen Raum, in ihr erzeugen wir denselben erst. Mit der bezeichneten Synthesis steht in der engsten Verbindung eine

Handlung des Geistes, welche bei Kant der transcendentale Schematismus der Kategorie heißt, und in welche man sich am leichtesten durch Erwägung eines Beispiels versetzt. Man betrachte ein Haus, und achte hierbei bloß auf die Handlung des ursprünglichen Vorstellens, welche uns den Begriff, das Bewußtsein von diesem bestimmten Gegenstande verschafft. Zunächst üben wir hier eine ursprüngliche Synthesis des Empfundenen und erzeugen in ihr den Raum, innerhalb dessen wir uns das Empfundene vorstellen. Alsdann entsteht uns in diesem ursprünglichen Verknüpfen die Zeit. Das ursprüngliche Fixiren oder Bestimmen dieser Zeit, das Bestimmen, wie lange jene Synthesis dauert, ist die ursprüngliche Anerkennung, wobei wir den Begriff von der bestimmten Gestalt des Hauses erlangen. Eben so ist die Kategorie der Realität die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen, welche von dem Ganzen zu den Theilen geht. Die Substanzialität ist das ursprüngliche Setzen eines Beharrlichen, woran die Zeit selbst erst vorgestellt wird. Die Causalität beruht auf einem ursprünglichen Setzen, wodurch die ursprüngliche Synthesis unserer Vorstellungen als eine successive fixirt wird. Was die Kategorieen der Modalität betrifft, so besteht die Möglichkeit in dem Zurückführen des bloßen Begriffes, durch welchen ein Gegenstand gedacht wird, auf das ursprüngliche Vorstellen nach den Kategorieen der Quantität, Qualität und Relation. Die Wirklichkeit ist das ursprüngliche Vorstellen selbst, welches den Begriff von einem Gegenstand erst zur Folge hat. Die Nothwendigkeit ist das ursprüngliche Setzen eines in einem bloßen Begriffe vorgestellten Gegenstandes [1]).

74. Ungeachtet nach dieser Auffassung der transcendentalen Lehre von den ursprünglichen Erkenntnißformen des menschlichen Geistes das Vorhandensein der nicht aus unserer Selbstthätigkeit entspringenden Empfindungen für allen empirischen Verstandesgebrauch vorausgesetzt wird, so fällt doch aus ihrem Gesichtspuncte

---

[1]) Einzig mögl. Standpunct u. s. w. Zweiter Abschn. Darst. des Transcendentalen unserer Erkenntniß.

die Nothwendigkeit und Zulässigkeit der transcendentalen Voraussetzung eines die Empfindung verursachenden „Dinges an sich" hinweg. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem vorgestellten Gegenstand und der Vorstellung wird hier als eine gar nicht statthafte erkannt. Denn der menschliche Geist kann sich nicht aus der Sphäre des ursprünglichen Vorstellens versetzen, er kann keine anderen Erkenntnisse und Begriffe besitzen, als die er diesem Vorstellen verdankt. Demnach vermag er keinesweges zu einem höheren Standpuncte emporzusteigen und über die Ursache des ursprünglichen Vorstellens selbst, oder über den realen Gegenstand desselben sich eine Auskunft zu verschaffen. In diesem Sinne sagt Beck: wenn man mich fragt, wie ich zu der Vorstellung von dem Gegenstande, den ich wahrnehme, gekommen bin, so antworte ich, das Object afficirt mich. Der Gegenstand, den ich sehe oder betaste, bringt vermittelst des Lichtes oder seiner Undurchdringlichkeit in mir eine Empfindung hervor. Dessenungeachtet werde ich doch auch behaupten: mein Verstand verknüpft das Mannigfaltige ursprünglich in der Erzeugung der synthetisch-objectiven Einheit. In diesem ursprünglichen Vorstellen setze ich ein Beharrliches, woran ich mir die Zeit selbst vorstelle, setze ich eine Ursache, wodurch der Wechsel meines eignen subjectiven Verhaltens, der Uebergang von dem Zustande, in welchem ich ohne diese Vorstellung war, bis zur Erlangung derselben seine Zeitbestimmung erhält. Beide Aussagen widersprechen einander nicht. Es ist nur zu bemerken, daß die empirische Aussage: „der Gegenstand afficirt mich", seine Bedeutung erst durch die transcendentale gewinnt: „der Verstand setzt ursprünglich Etwas." Denn die transcendentale Behauptung enthält den Begriff von dem ursprünglichen Vorstellen selbst, worin alle Bedeutung unserer Begriffe gegründet sein muß. Ja der Begriff von meinem Verstand, als einem Vermögen in mir, und selbst der Begriff von meinem Ich erhält nur durch dieses ursprüngliche Setzen sein Dasein und seine Bedeutung. In der geschilderten Vorstellungsart besteht der ganze Geist des kritischen Idealismus, der in dem Postulate des ursprünglichen Vorstellens sich selbst ausdrückt.

75. Gewiß gebührt bei der Betrachtung der von Kant aus-

gegangenen Fortbildung der neueren Philosophie eine Berücksichtigung und Anerkennung dem Scharfsinnigen und Eigenthümlichen dieser Auslegung des kritischen Standortes. Sie hält mit größerer Consequenz, als wir bei dem Erfinder desselben antreffen, den Charakter des idealistischen Subjectivismus fest. Sie weist die von Kant selbst ungenügend beantwortete und die Gültigkeit seiner ganzen Theorie in Zweifel stellende Frage nach dem Zusammenhange zwischen den Dingen-an-sich und zwischen dem menschlichen Erkennen als eine für die transcendentale Erwägung unstatthafte zurück. Jedoch wenn wir gegenwärtig auf den Gesichtskreis der Kant'schen Lehre als auf einen durch die Fortschritte der Zeit überwundenen zurückblicken, so können wir nicht den doppelten Irrthum in der Beck'schen Ansicht verkennen, daß seine Auffassung dieses Gesichtskreises die allein angemessene, und daß durch sie die gültige Lösung der philosophischen Probleme bewirkt sei.

### 3) J. G. Fichte.

76. Die Beck'sche Exposition des ursprünglichen Verstandesgebrauchs fand keinen bemerkbaren Eingang in der Kant'schen Schule, und ward schon für die nächste Folgezeit durch ein Unternehmen verdunkelt, welches von ähnlicher Tendenz, aber sowohl dem Umfange, als der Tiefe nach von weit größerer Bedeutung war. Johann Gottlieb Fichte [1]) hatte bereits durch seinen „Bei-

---

[1]) geb. am 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz, erhielt seine Vorbereitung zur Universität in Schulpforte und studirte in Jena, Leipzig und Wittenberg. Nachdem er mehrere Jahre als Hauslehrer erst zu Zürich, wo er mit Pestalozzi in freundschaftlichen Verhältnissen lebte, und später bei dem Grafen von Krockow zu Krockow in Westpreußen zugebracht hatte, ward er auf den Grund seiner „Offenbarungskritik" 1794 an des abgegangenen Reinhold's Stelle als Professor der Philosophie nach Jena berufen. Dort erhielt er 1799 seine Entlassung. Er hatte sie ungeachtet der eben so milden, als aufgeklärten Denkart der weimarischen Regierung durch das

trag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution" [1]) und hauptsächlich durch seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" [2]), in der Eigenschaft eines kraft-

---

trotzende Benehmen sich zugezogen, welches er dem schonenden Verfahren derselben entgegengesetzt hatte, da die officielle Rüge eines unvorsichtigen Schrittes, den er als Mitherausgeber des von Niethammer gegründeten „philosophischen Journals" gethan, unvermeidlich geworden war. Es war nämlich von ihm nicht nur ein mit Recht des Atheismus beschuldigter Aufsatz seines Schülers, des Rectors Forberg zu Saalfeld „über die Bestimmung des Begriffs der Religion" in jene Zeitschrift (1798 Bd. 8. Hft. 1.) aufgenommen, sondern demselben eine im gleichen Sinn verfaßte Einleitung „über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vorausgeschickt worden. Diese Aufsätze erregten das unangenehmste Aufsehen in Deutschland und jene Zeitschrift ward in Chursachsen confiscirt. Den deshalb höchsten Ortes den beiden Herausgebern des Journales zugedachten Verweis wollte er sich nicht gefallen lassen, sondern erklärte in einem Schreiben dem die Aufsicht über die Universität führenden weimarischen Minister, er fodere für den Fall, daß ein solcher erfolgen werde, seinen Abschied. Beides mußte nunmehr zusammen eintreten, der Verweis und die Annahme der verlangten Dimission. Er begab sich nach Berlin, wo er mehrere Jahre privatisirte, 1805 wurde ihm eine Professur in Erlangen übertragen, die er jedoch nur eine kurze Zeit bekleidete, 1810 erhielt er die ordentliche Professur der Philosophie an der neu errichteten Universität zu Berlin. Dort starb er am Typhus den 28. Januar 1814.

1) in zwei Heften 1792, ohne Namen des Verfassers und Verlegers.

2) Diese Schrift erschien zuerst anonym in Königsberg 1792, unter dem Namen des Verfassers in einer zweiten vermehrten und verbesserten Auflage 1793. Fichte erregte durch dieselbe um so mehr Aufsehen, weil sie in der ersten Ausgabe eine Zeitlang

vollen Denkers, freimüthigen Schriftstellers und eifrigen Anhängers der Kantischen Lehrweise sich bewährt, als er den von Reinhold angeregten Plan in einer originellen und kühnen Weise zur Ausführung bringend mit seiner Darstellung des Fundamentes der theoretischen und der praktischen Philosophie hervortrat. Seine Betrachtung und Behandlung dieses von ihm ergriffenen Problemes erfaßte freilich die Bedürfnisse und Interessen der Vernunftforschung höchst einseitig. Sie steigerte das Paradoxe und Unwahre, was in der Kantischen Umkehrung des Standpunctes der natürlichen Weltansicht liegt, zu einer die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes mehr mit den transcendentalen Bestimmungen entzweienden, wie durch dieselben erklärenden Höhe. Dessenungeachtet gehört sie als eine strenge, ganz ungemilderte und entschiedene Durchführung der Causalbetrachtung und Erkenntnißansicht des dogmatisch gefaßten subjectiven Idealismus und als das Erzeugniß eines seltenen Tiefsinnes und einer ungemeinen Stärke und Kunst in der Verfolgung schwieriger Abstractionen zu den interessantesten und negativ förderlichsten Leistungen in unserem Gebiete. Fichte gab seiner Bearbeitung der philosophischen Fundamentallehre [1]), auf welcher er nicht lange nach ihrer Erscheinung ein System des Na-

---

allgemein für eine Arbeit Kant's gehalten und als solche von den Kantianern, namentlich in der allgemeinen Literaturzeitung von 1792, Nr. 190 und 191 gepriesen worden war.

[1]) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, Weimar, 1794, 2te verb. u. verm. Aufl. Jena, 1798. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 1794, 2te Aufl. 1802. Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen, Jena u. Leipz. 1795, 2t. verb. Aufl. ebendas. 1802. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, und: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in dem von Niethammer und Fichte herausgegebenen philos. Journal, 1797, St. I, IV, V, IV. Sonnenklarer Bericht an das größere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Berl. 1801.

turrechtes und der Ethik erbaute [1]), den Namen „Wissenschaftslehre", weil er ihre höchste Aufgabe in die Beantwortung der Frage setzte, ob unser gesammtes Wissen einen festen Grund und welchen dasselbe habe? Sie kann durchaus nur richtig verstanden und beurtheilt werden, insofern sie als ein Product betrachtet wird, welches innerhalb der Grenzen der Kantischen Schule erwachsen und welches den größten Theil des Reichthumes der von Kant aufgestellten Lehrbegriffe in sich aufgenommen. Auch erklärte Fichte sie für den ächten durchgeführten Kriticismus und war geraume Zeit der Meinung, daß Kant mit ihm in allen wesentlichen Puncten übereinstimme, bis dieser selbst seine gänzliche Verwerfung der Fichteschen Nachbesserung seines Systemes mit vielem Nachdruck aussprach [2]).

### a. Ausgangspunct und allgemeine Grundlage der Wissenschaftslehre.

77. Fichte geht in den Untersuchungen seiner Wissenschaftslehre von dem Punct aus, welchen Kant unter dem Namen des Grundsatzes der synthetischen Einheit der Apperception als das oberste Princip für den Verstandesgebrauch aufgestellt und, wie wir oben gesehen, mit den Worten ausgedrückt hatte: jedes Mannigfaltige der gegebenen Vorstellungen stehe unter den Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception oder des Selbstbewußtseins; die selbstthätige Anerkennung „ich bin es, der

---

[1]) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, 1st. Aufl. Jena u. Leipz. 1796, 2te Aufl. 1797. System der Sittenlehre, Jena und Leipz. 1798. Im unmittelbaren Zusammenhange mit der ersten Schrift steht „Der geschlossene Handelsstaat, ein philos. Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," Tübingen, 1800, im Zusammenhange mit der zweiten „die Bestimmung des Menschen, dargestellt von J. G. Fichte," Berlin, 1800.

[2]) Im Intelligenzblatte der A. Lit.-Zeit. 1799, Nr. 199.

die verschiedenen Vorstellungen hat," also das reine oder transcendentale Ich begleite unsere Vorstellungen insgesammt und verknüpfe sie zu einem Ganzen. Das Eine, behauptet nun Fichte im Sinne dieses Kantischen Grundsatzes, ist vor Allem unbestreitbar gewiß und durch sich selbst einleuchtend, daß keine Vorstellungen und keine Gegenstände für uns vorhanden sein könnten, wenn nicht als ihre Bedingung das Selbstbewußtsein in uns zum Grunde läge. Zu Jedem, was wir als ein im Bewußtsein Vorkommendes uns denken, muß das Ich nothwendig hinzugedacht werden, und also läßt sich bei der Erklärung der Seelenzustände nie von dem Ich abstrahiren.

78. Durch das Verständniß dieser Wahrheit ist man nach Fichte's Ansicht sogleich auf den transcendentalen Standort versetzt und des „Dinges an sich" entledigt. Er findet hierin den Aufschluß, der nach seiner Meinung alle philosophische Betrachtung leiten soll, daß, wie wir immer bei unseren Vorstellungen das Vorstellende sind, so auch für unser Vorstellen nie etwas als unabhängig von uns auftreten kann, da das Gedachte sich stets auf unser Denken bezieht. Er hält dies für durch sich selbst einleuchtend, daß unser Selbstbewußtsein ein unmittelbares ist, und glaubt es mit dem wissenschaftlichen Ausdruck als ein „Anschauen" bezeichnen zu müssen. An die Anschauung, nimmt er an, in welcher das Ich sich selbst zum Gegenstand seiner Anerkennung macht, mithin sich selbst setzt, wird jedes andere Bewußtsein angeknüpft, und jedes wird durch sie vermittelt. Sie allein kann durch nichts vermittelt und bedingt sein, sie ist absolut möglich und durchaus nothwendig, wenn irgend eine andere Erkenntniß für uns Statt finden soll. Weil jedes Sein für uns eine bestimmte Modification des Bewußtseins ist, so sind die nothwendigen, die aus dem Begriffe des vernünftigen Einzelwesens folgenden Handlungen unseres Geistes nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit unseres vollständigen Bewußtseins bedingt wird. Das Vernunftwesen, welches nothwendig sich selbst setzt, muß demzufolge mit gleicher Nothwendigkeit Alles thun, was in den Umfang der hierdurch ausgedrückten Handlung gehört. Indem es das Bezeichnete thut, wird es

seines Handelns sich nicht bewußt, da es selbst nichts Anderes, als Thätigkeit ist. Aber der Gegenstand, der aus seinem Handeln entspringt, muß als ein Object, folglich als Gegentheil des Handelns sich ihm darstellen, und daher als außerhalb des Handelnden vorhanden erscheinen. Dieser Gegenstand ist das Object des Bewußtseins oder das Ding. Ein anderes Ding gibt es für ein vernünftiges Wesen nicht, und weil von einem Sein und einem Objecte lediglich in Beziehung auf ein solches Wesen geredet werden kann, überhaupt nicht. Das aus einem nothwendigen Handeln herrührende Ding, bei welchem zufolge des angezeigten Grundes das Ich seines Handelns sich nicht bewußt wird, ist selbst eine nothwendige Erscheinung, wir fühlen, daß wir dasselbe vorstellen müssen. Alsdann sagt man, das Object habe Realität. Das Kriterium aller Realität ist in dem Gefühl enthalten, etwas so vorstellen zu müssen, wie wir es zur Anerkennung bringen[1]).

79. Durch diese Reflexionen ist die transcendentale Aufstellung der ursprünglichen Thathandlungen des menschlichen Geistes vorbereitet, welche allem Bewußtsein zum Grunde liegen und dasselbe möglich machen. Von ihnen versteht es sich ihrer Bedeutung gemäß, erstens, daß sie nicht selbst als Thatsachen des Bewußtseins in uns sich aussprechen können, ferner, daß man sie nur vermittelst der philosophischen Reflexion und lediglich insofern zu erkennen vermag, als jede bestimmte Erkenntniß nothwendig aus ihnen abgeleitet werden muß, und endlich, daß sie selbst keines Beweises und keiner Begründung bedürftig und fähig sind, da durch sie alles Uebrige zu begründen und zu beweisen ist. Die erste,

---

[1]) Grundl. der gesammt. Wissenschaftsl. 1st. Aufl. §. 5. II. S. 273. 274. Zweite Einl. in die Wissenschaftsl. im philos. Journ. u. s. w. 6t. Bd. 1st. H. S. 15. u. f. Versuch einer neuen Darst. d. Wissenschaftsl. im philos. Journ. u. s. w. 7t. Bd. 1st. H. S. 1—15. Grundl. d. Naturr. Einl. I. 1. 3. Vergleichung des v. Prof. Schmid aufgest. Syst. mit d. W. L. im philos. Journ. 3t. Bd. 4t. H. S. 287. 295—300.

ihrem Gehalte, wie ihrer Form nach unbedingte Thathandlung des Ich ist diejenige, durch die es sich selbst setzt, welche sich in dem Satze aussprechen läßt: ich bin, oder auch: ich bin Ich. Dieser Satz, als Ausdruck jener Thathandlung, ist der schlechthin höchste, der hinsichtlich seines Inhaltes und seiner Form unbedingte Grundsatz alles Wissens. Aus ihm entspringt die Definition: dasjenige, dessen Sein und Wesen bloß darauf beruht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich als absolutes Subject. Sehen wir von seiner Materie ab und halten wir an ihm die bloße Form der Folgerung von dem Gesetztsein auf das Sein fest, wie dies zum Behufe der Logik geschehen muß, so gewinnen wir den logischen Grundsatz der Identität.

80. Die zweite ursprüngliche Thathandlung des menschlichen Geistes, welche ihrem Gehalte nach bedingt, ihrer Form nach unbedingt ist, besteht in dem Entgegensetzen des Anderen, des Nicht-Ich gegen das Ich. Von Allem, was dem Ich zukommt, muß vermöge der Entgegensetzung dem Nicht-Ich das Gegentheil zukommen. Aus dem Grundsatze, welcher diese Thathandlung ausdrückt: „das Ich setzt sich und das Nicht-Ich schlechthin einander entgegen,“ entspringt durch Abstraction von seiner Materie der logische Grundsatz des Widerspruches. Hierzu kommt noch eine dritte ursprüngliche Geisteshandlung, an welcher nicht, wie an der zweiten, der Inhalt, sondern die Form bedingt ist. Die Aufgabe nämlich, welche sie zu lösen hat, wird durch die zwei vorausgehenden Handlungen bestimmt, nicht aber die Lösung selbst. Diese erfolgt unbedingt in einer gesetzmäßig nothwendigen Vernunftthätigkeit. Jene Aufgabe besteht darin, daß im Ich das entgegengesetzte Ich und Nicht-Ich vereinigt und gleichgesetzt werden sollen, ohne daß sie sich gegenseitig aufheben. Wie dies auszuführen sei, ist durch ein besonderes Gesetz unseres Geistes bestimmt; sie müssen sich nämlich gegenseitig einschränken. Etwas einschränken heißt aber die Realität desselben durch Negation zum Theil aufheben. Also liegt in dem Begriffe der Schranken außer den Bestimmungen „Realität und Negation“ auch noch das Merkmal „Theilbarkeit.“ Demnach wird durch die Handlung, die als Lösung der bezeichne-

ten Aufgabe sich ergibt, sowohl das Ich, wie auch das Nicht-Ich als theilbar gesetzt. Abstrahiren wir von der Materie dieses Satzes, so bleibt uns die bloße Form einer vermöge des Begriffes der Theilbarkeit erfolgenden Vereinigung des Entgegengesetzten übrig, und wir gewinnen den logischen Satz des Grundes. Dieser Grundsatz besagt nämlich: daß jedes Entgegengesetzte seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale gleich, und jedes Gleiche seinem Gleichen in einem Merkmale entgegengesetzt ist. Ein solches Merkmal heißt der Grund, im ersten Falle der Beziehungsgrund, im zweiten der Unterscheidungsgrund [1]).

81. Durch die nachgewiesenen ursprünglichen drei Geisteshandlungen ist der Inhalt und Umfang desjenigen, was a priori unbedingte Gewißheit besitzt, völlig erschöpft. Dieses läßt sich nunmehr in folgender Formel zusammenfassen: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." Ueber die Grenzen dieser Erkenntniß hinaus vermag das philosophische Forschen nicht zu schreiten, aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie, und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. In dem dritten der drei obersten Grundsätze sind die beiden Sätze von wesentlich verschiedener Bedeutung eingeschlossen: 1) das Ich setzt sich selbst als beschränkt und bestimmt durch das Nicht-Ich, und 2) das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt und bestimmt durch das Ich. Der erste begründet den theoretischen, der zweite den praktischen Theil der Wissenschaftslehre. Was zuerst den theoretischen Theil betrifft, so ist für die Begriffsentwickelungen desselben der zu verfolgende Weg durch die Synthesis vorgezeichnet, welche in dem Ich zwischen dem entgegengesetzten Ich und dem Nicht-Ich vermöge der Theilbarkeit von beiden vorgenommen werden soll. In dieser höchsten Synthesis müssen alle übrigen synthetischen Sätze liegen, welche in der theoretischen Wissenschaftslehre gültig sein sollen. Daher sind die einander entgegengesetzten Merk-

---

[1]) Grundl. d. ges. W. L. 1st. Thl. §. 1—3. Vergl. Fichte's 4t. Brief an Reinhold, in Reinhold's Leben u. s. w. S. 173.

male aufzusuchen, welche in dem durch die oberste Synthesis verbundenen Ich und Nicht-Ich übrig geblieben sind, und diese sind wieder durch einen neuen Beziehungsgrund zu verknüpfen, der in dem obersten aller Beziehungsgründe enthalten ist. In dieser Verknüpfung hat man abermals einen Gegensatz zu suchen und zu vereinigen, welcher durch die Synthesis nur zum Theil aufgehoben wird und auf gleiche Weise fortzufahren, bis der letzte Gegensatz sich darstellt, der zwischen dem unendlichen Wesen des Ichs und seiner endlichen Existenz, welcher in das Gebiet des praktischen Theiles einführt, indem er nur durch die endlose Fortdauer des Ichs in ewig fortschreitender und annähernder Weise gelöst werden kann. Vermittelst der Anwendung des angegebenen Verfahrens in der von ihm ergriffenen Sphäre der Entgegensetzung und der Vereinigung des Ich und des Nicht-Ich hat Fichte die Weise der dialektischen Trichotomie — einer in den Begriffsbestimmungen stets wiederkehrenden Verbindung von Thesis, Antithesis und Synthesis — vorbereitet, welche später von Hegel als die eigenthümliche Methode für die Entwickelung des pantheistischen Systemes ausgebildet und durchgeführt worden ist.

### b. Grundlage des theoretischen Wissens.

82. Zunächst findet Fichte in dem obersten Grundsatze der theoretischen Wissenschaftslehre: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich,“ die Gegensätze: 1) das Nicht-Ich bestimmt als (thätig) das Ich (welches insofern leidend ist), 2) das Ich bestimmt sich selbst (durch absolute Thätigkeit). Hier wird in dem einen Satze bejaht, was in dem andern verneint wird. Also sind es hier die Realität und die Negation, welche ohne Vermittelung einander aufheben würden, aber einander nicht aufheben sollen, sondern zu vereinigen sind, was durch Einschränkung oder durch Determination geschieht. Die absolute Totalität der Realität im Ich und die absolute Totalität der Negation im Nicht-Ich sollen durch Determination vereinigt werden. Demnach bestimmt sich das Ich zum Theil und es wird zum Theil bestimmt. Das Ich wird bestimmt, heißt: es wird Realität in ihm aufgehoben. Wenn das

Ich nur einen Theil von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, so hebt es dadurch den Rest jener Totalität in sich auf, und setzt vermöge des Gegensetzens den der aufgehobenen Realität gleichen Theil der Realität in das Nicht-Ich. Mithin setzt das Ich Negation in sich, sofern es Realität in das Nicht-Ich setzt, und setzt Realität in sich, sofern es Negation in das Nicht-Ich setzt. Dem gemäß ist es der Begriff der Wechselbestimmung, das Nämliche, was bei Kant die „Relation" heißt, als eine nähere Determination des Begriffes der „Bestimmung überhaupt," welcher die vorliegende Aufgabe der Vereinigung der beiden aufgestellten Gegensätze löst. Durch die Bestimmung entweder der Realität oder der Negation des Ich wird zugleich entweder die Negation oder die Realität des Nicht-Ich bestimmt, nur umgekehrt[1]). In jedem der beiden an und für sich einander widersprechenden und durch den Begriff der Wechselbestimmung vereinigten Sätze liegen wiederum zwei zu verknüpfende Gegensätze, hinsichtlich auf welche der sie verbindende synthetische Begriff unter dem allgemeineren Begriffe der Wechselbestimmung enthalten sein muß. Erstens enthält der Satz: „das Nicht-Ich bestimmt das Ich," einen Widerspruch. Das Nicht-Ich kann lediglich unter der Bedingung das Ich bestimmen, das heißt, in demselben Realität aufheben, daß es in sich selbst denjenigen Theil der Realität habe, welchen es im Ich aufheben soll. Hierin liegt der Satz: das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität. Nun ist aber alle Realität in das Ich gesetzt, und das Nicht-Ich ist dem Ich entgegengesetzt, mithin ist in das Nicht-Ich gar keine Realität, sondern lauter Negation gesetzt. Hierin liegt der Satz: das Nicht-Ich ist Negation, und hat gar keine Realität in sich. Dieser Widerspruch beider Sätze wird in folgender Reflexion aufgehoben. Zwar ist das Ich die Quelle aller Realität. Erst durch das Ich und mit demselben ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Hiernach sind die Begriffe „Sich-setzen" und „Sein" Eines und Dasselbe, und gleichfalls sind die Begriffe des „Sich-setzens" und der „Thätigkeit überhaupt" identisch. Folglich ist alle

[1]) l. c. S. 55—60.

Realität thätig und ist alles Thätige Realität. Thätigkeit ist positive Realität, im Gegensatze gegen bloß relative Realität. Das Ich soll bestimmt sein, das heißt, Realität, oder wie dieser Begriff so eben determinirt worden, Thätigkeit soll in ihm aufgehoben sein. Daher ist in ihm das Gegentheil der Thätigkeit gesetzt. Das Gegentheil der Thätigkeit besteht in dem Leiden. Leiden ist positive Negation, und ist insofern der bloß negativen Relation entgegengesetzt. Soll nun, wenn das Ich im Zustande des Leidens ist, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muß nothwendig, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht-Ich übertragen werden. Hiermit ist der vorliegende Widerspruch gelöst. Das Nicht-Ich hat als solches an sich keine Realität, aber es hat Realität, insofern das Ich leidet, vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Genauer ausgesprochen lautet dieser Satz: das Nicht-Ich hat für das Ich nur insofern Realität, in wiefern das Ich afficirt wird, und außer der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine Realität. Durch die hiermit entwickelte Synthesis wird „Thätigkeit" und „Leiden" gesetzt, und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das Eine, so wie Leiden in sein Entgegengesetztes gesetzt wird, und umgekehrt. Diese Synthesis ist die Synthesis der Wirksamkeit, die Kategorie der Causalität. Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, und insofern nicht Leiden, heißt die Ursache, Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität, dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird, und insofern nicht Thätigkeit, heißt das Bewirkte, mithin eine von einer andern abhängende Realität und keine Ur-Realität. Beides in Verbindung gedacht heißt eine Wirkung [1]).

83. Der zweite Satz, welcher als ein in unserem Hauptsatz enthaltener aufgestellt worden: „das Ich bestimmt sich, es setzt sich als bestimmt," faßt die beiden Gegensätze in sich: 1) das Ich bestimmt sich, es ist das bestimmende und mithin thätig, 2) das

---

[1]) l. c. S. 61—68.

Ich bestimmt sich, es ist das bestimmt werdende, und mithin leidend. Hiernach ist das Ich in der nämlichen Handlung thätig und leidend zugleich, ihm wird Realität und Negation zugleich beigelegt, welches offenbar ein Widerspruch ist. Dieser Widerspruch ist durch den Begriff der Wechselbestimmung zu lösen, und er würde vollkommen gelöst sein, wenn statt jener beiden Sätze sich folgender denken ließe: das Ich bestimmt entweder durch Thätigkeit sein Leiden, oder durch Leiden seine Thätigkeit. Es fragt sich also, ob und wie eine solche Wechselbestimmung zu denken ist? Sie wird für uns denkbar vermöge der Reflexion auf das Verhältniß, in welchem die eingeschränkte Realität oder Thätigkeit zu der in das Ich gesetzten absoluten Realität oder Thätigkeit steht. Wenn in das Ich überhaupt alle Thätigkeit gesetzt ist, so ist das Setzen eines beschränkten Quantums der Thätigkeit theilweise Negation, Verringerung der Thätigkeit, und so ist daher ein solches Quantum, insofern es nicht alle Thätigkeit ist, ein Leiden, obgleich es an sich Thätigkeit ist. Hiernach ergibt sich in dem Begriff eines bestimmten Handelns, einer unter der Sphäre des Handelns überhaupt enthaltenen besonderen Handelsweise dasjenige, was zugleich Realität und Negation, Thätigkeit und Leiden ist, und jetzt läßt sich vollkommen einsehen, wie das Ich vermittelst seiner Thätigkeit sein Leiden bestimmen, und wie es thätig und leidend zugleich sein kann. Es ist bestimmend, indem es sich durch absolute Spontaneität unter allen in der vollständigen Totalität seiner Realitäten enthaltenen Sphären in eine einzelne setzt, wobei bloß auf dieses absolute Setzen reflectirt, aber von der Grenze der Sphäre abstrahirt wird. Es ist bestimmt, insofern es als in dieser einzelnen Sphäre gesetzt sich darstellt, und indem von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird [1]).

84. Das Ich zeigt sich als Substanz, wenn es aus dem Gesichtspuncte betrachtet wird, daß es den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfaßt. Dagegen ist es acci-

---

[1]) l. c. S. 69 — 76.

dentell, in ihm ist ein Accidens, inwiefern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird. Die Grenze, welche die besondere Sphäre von dem ganzen Umfang abschneidet, ist es, welche das Accidens zum Accidens macht. Sie ist der Beziehungsgrund zwischen der Substanz und dem Accidens. Sie befindet sich im Umfange, daher ist das Accidens in und an der Substanz, sie schließt etwas vom ganzen Umfang aus, daher ist das Accidens nicht Substanz. Keine Substanz ist denkbar ohne Beziehung auf ein Accidens. Denn erst durch das Setzen möglicher Sphären in den absoluten Umkreis wird das Ich Substanz, erst durch mögliche Accidenzen entsteht die Vielheit der Realitäten, da außerdem alle Realität schlechthin Eins sein würde. Die Realitäten des Ich sind seine Handlungsweisen, es ist Substanz, indem alle mögliche Handlungsweisen oder Arten zu sein in ihm gesetzt werden. Gleichfalls ist kein Accidens denkbar ohne Substanz. Denn um zu erkennen, daß etwas eine bestimmte Realität sei, muß man es auf die Realität überhaupt beziehen. Die Substanz ist aller Wechsel im Allgemeinen gedacht, das Accidens ist ein Bestimmtes, welches mit einem andern Wechselnden wechselt. Ursprünglich gibt es nur Eine Substanz, das Ich. In dieser einen Substanz sind alle mögliche Accidenzen, also alle mögliche Realitäten gesetzt[1]).

85. Die Reflexion über die nunmehr hervortretende Frage: „wie das Ich dazu komme, in sich ein beschränktes Quantum der Realität, einen kleineren Grad der Thätigkeit zu setzen, und hiermit ein Leiden in sich, und eine Thätigkeit in das Nicht-Ich zu setzen,“ führt zunächst zu zwei Gegensätzen, von denen der eine nach Fichte's Meinung einen dogmatischen Idealismus, der zweite einen dogmatischen Realismus begründen würde. Der erstere lautet: alle Realität des Nicht-Ich ist lediglich eine aus dem Ich übertragene, der andere: es kann nichts in dieser Art übertragen werden, wenn nicht schon eine unabhängige Realität des

---

1) l. c. S. 76—80.

Nicht-Ich, ein Ding an sich vorausgesetzt wird. Beide Sätze werden dadurch synthetisch vereinigt und als ein und derselbe Satz betrachtet, daß darauf hingewiesen wird, wie in dem Begriffe der Wirksamkeit das Leiden des Ich und die Thätigkeit desselben, das Nicht-Setzen und das Setzen identisch sind. Der Ausdruck: „das Ich setzt etwas in sich nicht," bedeutet: „es setzt dasselbe in das Nicht-Ich," und das dadurch im Nicht-Ich Gesetzte ist es, welches das im Ich nicht Gesetzte nicht setzt, oder negirt. Die Handlung läuft in sich selbst zurück. Insofern das Ich etwas in sich nicht setzen soll, ist es selbst Nicht-Ich, da es aber doch existiren muß, so muß es setzen, und da es nicht in das Ich setzen soll, in das Nicht-Ich setzen. Hierbei ist wohl zu erwägen: das Ich ist in der ihm zukommenden Thätigkeit des Setzens und Gegensetzens von der Realität des Nicht-Ich nicht anders Grund, als es von der Bestimmung in sich selbst, von seinem Leiden der Grund ist, es ist lediglich Idealgrund. Aber in dem Begriffe der Wirksamkeit sind der Idealgrund und der Realgrund Eines und Dasselbe. Dieser Satz ist es, welcher den kritischen Idealismus, und in ihm die Vereinigung des Idealismus und des Realismus begründet, und dessen Inhalt ganz einleuchtend wird, sobald man ihn aus dem Gesichtspunct erwägt, von welchem alle Philosophie ausgehen muß, aus dem Gesichtspuncte der richtigen Auffassung des Seins und Wesens des Ich [1]).

86. Weil nämlich das Wesen des Ich lediglich darin besteht, daß es sich selbst setzt, so ist für dasselbe „sich setzen" und „sein" einerlei. In ihm ist Realgrund und Idealgrund Eines. Umgekehrt, sich „nicht setzen" und „nicht sein" ist für das Ich gleichfalls einerlei, der Realgrund und der Idealgrund der Negation sind auch Eines. Wird dieses theilweise ausgedrückt, so sind die Sätze: „das Ich setzt irgend etwas nicht in sich" und: „das Ich ist irgend etwas nicht," abermals identisch. Etwas ist (realiter) im Ich nicht gesetzt, heißt demnach offenbar: das Ich setzt es (idealiter) nicht in sich, und umgekehrt: das Ich setzt etwas nicht in

---

[1]) l. c. S. 81 seq. S. 119—122.

sich, heißt: es ist im Ich nicht gesetzt. Die Behauptung, daß das Nicht-Ich auf das Ich wirken und etwas in dem Ich aufheben soll, bedeutet, daß das Nicht-Ich ein Setzen in dem Ich aufheben, daß es das Ich dazu bestimmen soll, etwas nicht in sich zu setzen. Wenn dasjenige, worauf gewirkt wird, nur wirklich ein Ich sein soll, so ist keine andere Wirkung darauf möglich, als die zu einem Nichtsetzen in sich führende. Umgekehrt kann die Behauptung: es soll für das Ich ein Nicht-Ich sein, nichts Anderes bedeuten, als: das Ich soll Realität in das Nicht-Ich setzen. Denn für das Ich gibt es keine andere Realität und kann es keine andere geben, als eine durch dasselbe gesetzte. Der Satz: Thätigkeit des Ich und des Nicht-Ich sind Dasselbe, bedeutet: das Ich kann nur dadurch etwas in sich nicht setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich setzt, und es kann nur dadurch etwas in sich setzen, daß es dasselbe in das Nicht-Ich nicht setzt. Ueberhaupt setzen muß das Ich, so gewiß es ein Ich ist, nur nicht eben in sich setzen. Leiden des Ich und Leiden des Nicht-Ich sind gleichfalls identisch. Denn: das Ich setzt etwas in sich nicht, heißt: dieses etwas wird in das Nicht-Ich gesetzt. Eben so sind Thätigkeit und Leiden des Ich das Nämliche. Insofern das Ich etwas in sich nicht setzt, setzt es eben dasselbe in das Nicht-Ich. Endlich sind Thätigkeit und Leiden des Nicht-Ich das Nämliche. Insofern das Nicht-Ich auf das Ich einwirken, etwas in dem Ich aufheben soll, wird durch das Ich das Nämliche in das Nicht-Ich gesetzt. Hiermit ist die völlige synthetische Vereinigung der angegebenen Gegensätze dargethan. Keines unter den genannten Momenten ist der Grund des andern, sie sind sämmtlich identisch [1]).

87. Hieraus ergibt sich, daß die Frage: „was ist der Grund des Leidens im Ich?" überhaupt nicht, und am wenigsten durch Voraussetzung einer Thätigkeit des Nicht-Ich, als Dinges an sich, beantwortet werden kann. Denn ein bloßes Leiden im Ich findet gar nicht Statt. Dagegen bleibt die Frage übrig, worin denn der Grund der ganzen so eben aufgestellten Wechselbestimm-

---

[1]) l. c. S. 123—125.

ung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich liege? Hierbei wird jedoch sogleich einleuchtend, daß innerhalb der theoretischen Wissenschaftslehre dieser Grund unbegreiflich bleiben muß, weil er unter dem obersten Grundsatze derselben: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich," nicht mit befaßt ist, sondern vielmehr durch denselben vorausgesetzt wird. Hiermit ist der Charakter des in der theoretischen Wissenschaftslehre herrschenden kritischen Idealismus vollkommen ausgesprochen. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Idealismus sowohl als gegen den Realismus, indem er beweist, daß weder die bloße Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nicht-Ich, noch die bloße Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sei. In Hinsicht der Frage aber nach dem Grunde der zwischen beiden angenommenen Wechselbestimmung bescheidet er sich seiner Unwissenheit, und zeigt, daß die Untersuchung hierüber außerhalb der Grenzen der Theorie liege. Er geht in seiner Erklärung der Vorstellung von keiner absoluten Thätigkeit weder des Ich noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtsein aus, welches ein Bestimmen ist, weil im Bewußtsein unmittelbar nichts Anderes enthalten ist, noch enthalten sein kann. Was zu dieser Bestimmung wieder bestimmend sich verhalten möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden, und gerade durch diese Unvollständigkeit werden wir über das Theoretische hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben. Zugleich sind die Ausdrücke „verminderte, eingeschränkte, begrenzte Thätigkeit des Ich" nunmehr völlig klar geworden. Durch sie wird eine Thätigkeit bezeichnet, welche auf etwas im Nicht-Ich, auf ein Object geht, also ein objectives Handeln. Das Handeln des Ich überhaupt, oder das Setzen desselben ist gar nicht begrenzt und kann nicht begrenzt werden, aber sein Sich-Selbst-Setzen wird dadurch begrenzt, daß es ein Nicht-Ich setzen muß[1]).

88. Der Begriff dieses Setzens des Nicht-Ich, dieses Ausschließens des Objectiven aus der Sphäre des Subjectiven führt

[1]) l. c. §. 125 — 127.

keinesweges mit Nothwendigkeit zu der transcendentalen Annahme eines Vorhandenseins des auszuschließenden Objectiven, sondern läßt sich aus der Voraussetzung erklären, daß, so zu sagen, ein „Anstoß" für das Ich vorhanden sei, das heißt, daß das Subjective gemäß irgend einem außerhalb der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde nicht weiter ausgedehnt werden könne. Eine solche Unmöglichkeit würde nicht als etwas Thätiges das Ich begrenzen, sondern würde ihm die Aufgabe geben, sich selbst zu begrenzen. Alle Begrenzung geschieht durch Gegensatz. Folglich müßte das Ich, um dieser Aufgabe zu genügen, etwas Objectives dem zu begrenzenden Subjectiven entgegensetzen und hierauf Beides synthetisch vereinigen. Der bezeichnete Anstoß darf nicht als ohne ein Zuthun des Ich erfolgend gedacht werden, denn das Ich ist vermöge seines Wesens nur insofern bestimmbar, als es sich bestimmbar setzt. Sondern es ist anzunehmen, daß der Anstoß auf die Thätigkeit des Ich im Setzen seiner selbst geschieht, daß gleichsam die weiter hinaus strebende Ichthätigkeit in sich selbst zurückgetrieben oder reflectirt wird, woraus die Selbstbegrenzung und aus dieser alles Uebrige, was gefodert worden, sehr natürlich erfolgen würde. Soll nun die Selbstbegrenzung, das im Ich erfolgende Setzen einer Grenze des Subjectiven in Folge eines Anstoßes auf die Thätigkeit des Ich eintreten, so ist dieses nur unter der Bedingung möglich, daß die Thätigkeit des Ich in das Unbegrenzte, Unbestimmte und Unbestimmbare, das heißt, in das Unendliche hinausgeht. Ginge sie nicht in das Unendliche hinaus, so würde aus einer Begrenzung des Ich gar nicht folgen, daß ein Anstoß auf seine Thätigkeit geschehen, sondern die Begrenzung könnte durch seinen bloßen Begriff gesetzt sein, wie in einem System angenommen werden müßte, in welchem schlechthin ein endliches Ich aufgestellt würde [1]).

89. Das Ich ist nur dasjenige, als was es sich setzt. Es setzt sich unendlich, es bestimmt sich durch das Prädicat der Un-

---

[1]) l. c. S. 170—177.

endlichkeit, also begrenzt es sich selbst als Substrat der Unendlichkeit, es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit, während Beides an sich Eines ist. Diese in das Unendliche gehende Thätigkeit, welche es von sich unterscheidet, soll seine Thätigkeit sein, sie soll ihm zugeschrieben werden, mithin muß zugleich in einer und derselben ungetheilten und nicht zu unterscheidenden Handlung das Ich diese Thätigkeit auch wieder in sich aufnehmen. Nimmt es sie aber in sich auf, so ist sie bestimmt, mithin nicht unendlich, doch aber soll sie unendlich sein, und so muß sie außerhalb des Ich gesetzt werden. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ein Wechsel, welcher gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt — zurückgetrieben — es wieder außerhalb derselben setzt, und in dem nämlichen Momente es abermals in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht, ist das Vermögen der „Einbildungskraft." Mit dem gewonnenen Begriffe dieses Vermögens sind die Schwierigkeiten, welche die Lösung des Problemes der theoretischen Wissenschaftslehre zu überwinden hatte, befriedigend gehoben. Die Aufgabe war, das entgegengesetzte Ich und das entgegengesetzte Nicht-Ich" in dem Satze: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, zu vereinigen. Durch die Einbildungskraft, welche Widersprechendes vereinigt, können sie vollkommen vereinigt werden. Das Nicht-Ich ist selbst ein Product des sich selbst bestimmenden Ich, und gar nichts Absolutes und außerhalb des Ich Gesetztes. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als so, daß es durch das Nicht-Ich bestimmt sei. Ein Ich, welches sich setzt, als sich selbst setzend, oder ein „Subject" ist nicht möglich ohne ein auf die beschriebene Art hervorgebrachtes „Object." Zugleich setzt das Ich sich auch als bestimmend, weil das Begrenzende im Nicht-Ich sein eignes Product ist. Diese Bestimmung aber des Ich, seine Reflexion über sich selbst als über ein Bestimmtes ist nur unter der Bedingung möglich, daß es sich selbst durch ein Entgegengesetztes begrenzt. Bloß die Frage, wie und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende

Anstoß auf das Ich geschehe, ist hier als außerhalb des theoretischen Theiles der Wissenschaftslehre liegend noch nicht zu beantworten[1]).

90. Nachdem Fichte in solcher Weise alle zur Deduction und Erklärung der Vorstellung erfoderlichen Momente aufgestellt und begründet zu haben glaubt, so verknüpft er diese Momente am Schlusse des theoretischen Theiles und wendet sie an zum Behufe dieser Deduction[2]). Die Function der Einbildungskraft, als der oben beschriebene Zustand, in welchem die einander völlig entgegengesetzten Richtungen eines Leidens und einer bloßen Thätigkeit des Ich vereinigt werden, ist das Anschauen. Wenn das Ich anschaut, so setzt es sich als anschauend, und setzt sich folglich als in der Anschauung thätig, während es zugleich dem in der Anschauung Thätigen ein Angeschautes entgegensetzt. Ein Angeschautes, welches dem anschauenden Ich entgegengesetzt werden soll, ist nothwendig ein Nicht-Ich. Hieraus folgt erstlich, daß eine Handlung des Ich, welche ein solches Angeschaute setzt, keine Reflexion, keine nach innen, sondern eine nach außen gehende Thätigkeit, also eine Production sei: das Angeschaute wird als solches producirt. Ferner ergibt sich hieraus, daß das Ich seiner Thätigkeit in dieser Production sich nicht bewußt werden kann, weil sie nicht reflectirt, dem Ich nicht zugeschrieben wird. Jedoch soll das Ich durch das Prädicat eines Anschauenden bestimmt und dadurch von dem Angeschauten, als Ich von dem Nicht-Ich, zu allererst unterschieden werden. Zum Behuf dieser Unterscheidung ist es nothwendig, daß die Anschauung fixirt, daß sie festgehalten werde, um als solche aufgefaßt werden zu können. Das Anschauen an und für sich ist gar nichts Fixirtes, sondern ist ein Schweben der Einbildungskraft zwischen zwei einander widerstreitenden Richtungen. Dieses Schweben soll nicht fixirt werden, da hierdurch die Anschauung völlig

---

1) l. c. S. 177—183.

2) l. c. S. 195—223. Man vergl. den Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre in Rücksicht auf das theoretische Vermögen.

vernichtet werden würde, sondern es soll das Product des Zustandes in der Anschauung, die Spur der entgegengesetzten Richtungen — welche keine von beiden, sondern etwas aus beiden Zusammengesetztes ist — bleiben. Das Vermögen dieses Festhaltens ist weder das schlechthin setzende Vermögen im Ich, die bestimmende Vernunft, noch die producirende Einbildungskraft, sondern ein Mittelvermögen zwischen beiden, es ist das Vermögen, worin ein Wandelbares Bestand erlangt, gleichsam „verständigt" wird, und heißt daher mit Recht der „Verstand." Der Verstand läßt sich als die durch die Vernunft fixirte Einbildungskraft oder als die durch die Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. Er ist ein ruhendes unthätiges Vermögen des Geistes, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und zu Bestimmenden[1]).

91. Weil das Ich sich als das Anschauende setzen und sich insofern dem Nicht-Ich entgegensetzen soll, so bedarf es zu diesem Behuf eines festen Unterscheidungsgrundes zwischen dem Anschauenden und dem Angeschauten, zu dessen Anerkennung der Zusammenhang folgender Reflexionen führt. Die absolute Thätigkeit des Ich wird nur unter einer gewissen Bedingung objective Thätigkeit, Anschauung eines Objectes. Der Satz, daß die absolute Thätigkeit durch eine Bedingung eine objective wird, bedeutet nach dem Vorhergehenden: die absolute Thätigkeit wird als solche aufgehoben und vernichtet, und in ihrer Rücksicht ist ein Leiden vorhanden. Demnach ist die Bedingung aller objectiven Thätigkeit ein Leiden. Dieses Leiden muß angeschaut werden. Aber ein Leiden läßt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit, als wie ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung, welches Anschauen für die Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit. Das Gegentheil der bezeichneten durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie Thätigkeit, welche angeschaut wird

---

[1]) l. c. S. 195—204.

durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und derselben Handlung, als das Auffassen und Nicht-Auffassen eines und desselben Objectes im Verstande. Dies wird im Verstand aufgefaßt als Möglichkeit. Beide Arten der Thätigkeit, welche an sich einander entgegengesetzt sind, werden synthetisch vereinigt. Erstens wird der Zwang durch Freiheit bestimmt. Die freie Thätigkeit bestimmt sich selbst zum bestimmten Handeln als Selbstaffection. Zweitens wird die Freiheit durch Zwang bestimmt. Nur unter der Bedingung einer schon vorhandenen Bestimmung durch ein Leiden bestimmt sich die in der Selbstbestimmung noch immer freie Selbstthätigkeit zu einem bestimmten Handeln. Die Spontaneität kann nur reflectiren unter der Bedingung einer durch einen Anstoß von außen schon geschehenen Reflexion, obgleich sie auch unter dieser Bedingung nicht reflectiren muß. Drittens bestimmen sich der Zwang und die Freiheit gegenseitig in der Anschauung. Die Wechselwirkung der Selbstaffection des Anschauenden und einer Affection von außen ist die Bedingung, unter welcher das Anschauende ein Anschauendes ist. Das gedachte Object wird im Denken bestimmt als das zu einer Einwirkung auf das Anschauende sich selbst bestimmende, weil in dem Anschauenden ein Leiden bestimmt werden soll. Würde kein Leiden im Anschauenden bestimmt, so könnte keine ursprüngliche und in sich selbst zurückgehende Thätigkeit im Object als eine gedachte Thätigkeit bestimmt werden, und würde keine solche Thätigkeit im Objecte bestimmt, so könnte kein Leiden im Anschauenden bestimmt werden. Nun ist eine solche Wechselbestimmung eine Bestimmung durch Wirksamkeit. Folglich wird das Object als die Ursache von einem Leiden in dem Anschauenden, und dieses Leiden als der Effect des Objectes gedacht. Die innere Thätigkeit des Objectes, durch welche es sich zur Wirksamkeit bestimmt, ist ein bloß Gedachtes, ist ein Noumenon, wenn man dieser Thätigkeit durch die Einbildungskraft ein Substrat gibt, wie man es muß [1]).

---

[1]) l. c. S. 205—215.

92. Das Denken bestimmter Objecte muß — damit das Subject in seinem Unterschiede von dem Objecte für das Bewußtsein entschieden hervortrete — selbst noch bestimmbar sein durch ein Vermögen, welches mit Freiheit entweder auf die Gegenstände zu reflectiren oder von ihnen zu abstrahiren vermag. Dieses Vermögen, welches als Vereinigung von Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes zunächst durch die Einbildungskraft angeschaut und dann im Verstande festgesetzt wird, ist die „Urtheilskraft." Beide Thätigkeiten, der bloße Verstand als solcher und die Urtheilskraft als solche müssen sich wieder gegenseitig bestimmen. Der Verstand bestimmt die Urtheilskraft, indem er die Objecte schon in sich enthält, von welchen die letztere abstrahirt oder auf welche sie reflectirt, so daß er daher die Bedingung der Möglichkeit einer Urtheilskraft überhaupt ist. Die Urtheilskraft bestimmt den Verstand, indem sie ihm das Object überhaupt als Object bestimmt. Ohne sie wird überhaupt nicht reflectirt, ohne sie ist nichts Fixirtes im Verstande, welches erst durch Reflexion und zum Behufe der Reflexion gesetzt wird. Folglich ist ohne sie auch überhaupt kein Verstand, und so zeigt sich ihrerseits die Urtheilskraft als die Bedingung der Möglichkeit des Verstandes. Vermöge der Wechselbestimmung wird dadurch nun auch das Object bestimmt. Das Gedachte als Object des Denkens, also insofern als leidend, wird bestimmt durch ein Nichtgedachtes, mithin durch ein bloß Denkbares, welches den Grund seiner Denkbarkeit in sich selbst und nicht in dem Denkenden haben, welches demnach thätig sein soll, so daß das Denkende in Beziehung auf dasselbe als leidend erscheint. Dem gemäß soll das Denkende sich selbst bestimmen, etwas als denkbar zu denken, und insofern wäre das Denkbare leidend. Aber auf der anderen Seite soll das Denkbare sich selbst bestimmen, ein denkbares zu sein, und insofern wäre das Denkende leidend. Dies gibt wiederum eine Wechselwirkung des Denkenden und des Gedachten im Denken, sonach noch keinen festen Bestimmungsgrund, und das Urtheilende muß noch weiter bestimmt werden [1]).

---

[1]) l. c. S. 215 – 218.

93. Die Thätigkeit, welche überhaupt ein Object bestimmt, wird selbst bestimmt durch eine solche, die gar kein Object hat, die also der objectiven Thätigkeit entgegengesetzt ist. Diese nicht-objective Thätigkeit muß möglich sein, wenn ein Selbstbewußtsein und ein Bewußtsein der Vorstellung möglich sein soll. Durch ihre Möglichkeit wird eine Fähigkeit, von allen Objecten überhaupt zu abstrahiren, ein absolutes Abstractionsvermögen postulirt, welches die Vernunft selbst ist. Wenn alles Objective aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte, das Ich oder das Subject übrig. Subject und Object werden so durch einander bestimmt, daß das eine durch das andere schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts außer sich, und bestimmt es etwas außer sich, so bestimmt es nicht bloß sich selbst. Das Ich ist aber jetzt als dasjenige bestimmt, welches nach der durch das absolute Abstractionsvermögen erfolgenden Aufhebung aller Objecte übrig bleibt, und das Nicht-Ich ist als dasjenige bestimmt, von welchem durch jenes Abstractionsvermögen abstrahirt werden kann. Hierin ist ein fester Unterscheidungspunct zwischen dem Object und dem Subject gefunden. Reflectirt das Ich auf sich selbst und bestimmt sich hierdurch, so ist das Nicht-Ich unendlich und unbegrenzt. Reflectirt dagegen das Ich auf das Nicht-Ich überhaupt, auf das Universum, und bestimmt dasselbe hierdurch, so ist es selbst unendlich. Demnach stehen für die Vorstellung Ich und Nicht-Ich in Wechselwirkung. Ist das eine endlich, so ist das andere unendlich, eins von beiden ist aber immer unendlich. Hierin liegt der Grund der von Kant aufgestellten Antinomieen. Wird in einer noch höheren Reflexion darauf reflectirt, daß das Ich selbst das schlechthin bestimmende, mithin auch dasjenige ist, welches die obige Reflexion, von welcher der Widerstreit abhängt, schlechthin bestimmt, so wird das Nicht-Ich in jedem Falle wieder ein durch das Ich bestimmtes, es sei nun für die Reflexion ausdrücklich bestimmt, oder es sei für die Bestimmung des Ich durch sich selbst in der Reflexion unbestimmt gelassen. So steht das Ich, insofern es endlich oder unendlich sein kann, bloß mit sich selbst in Wechselwirkung, in einer

Wechselwirkung, in welcher es mit sich selbst vollkommen vereinigt ist, und über welche keine theoretische Philosophie hinaufsteigt.

c. Grundlage der Wissenschaft des Praktischen.

94. Das vorstellende Ich, die „Intelligenz," ist ein Vorstellungsvermögen unter nothwendigen Gesetzen und insofern mit dem absoluten, schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich keinesweges identisch. Ja es findet ein Widerspruch Statt zwischen dem vorstellenden, von einem unbestimmten und bis jetzt völlig unbestimmbaren Nicht-Ich abhängigen, und zwischen dem unbedingten und selbständigen Ich. Dieser Widerspruch ist nur dann zu heben, wenn sich nachweisen läßt, daß das Ich durch sich selbst jenes bis jetzt unbekannte Nicht-Ich bestimmt, welchem der Anstoß beigemessen wird, vermöge dessen das Ich zum Charakter der Intelligenz gelangt[1]). Nun ward in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan, daß die Ausdrücke „ein Nicht-Ich setzen" und „das Ich einschränken" völlig gleichbedeutend sind. Insofern das Ich das absolute ist, setzt es sich als ein unendliches und unbeschränktes, insofern es aber ein Nicht-Ich sich entgegensetzt, nimmt es nothwendig Schranken an und erkennt sich selbst als endlich und beschränkt[2]). Das absolute Ich ist durchaus sich selbst gleich und besitzt das Streben, kraft seines Wesens in dem Zustande der absoluten Identität, der reinen Ichheit, sich zu behaupten. Nun tritt aber in ihm eine Ungleichheit, etwas Fremdartiges hervor, welches nicht aus seinem inneren Wesen abgeleitet werden kann.

---

[1]) l. c. 3t. Theil. §. 5. S. 225—232.

[2]) l. c. II. S. 235—240. In einem andern Sinne, sagt Fichte, setzt es sich als unendlich, und in einem andern als endlich. Unendlich ist es, inwiefern seine Thätigkeit in sich selbst zurückgeht und eine reine ist, welche nur das reine Ich selbst zum Producte hat. Endlich aber ist das Ich, insofern seine Thätigkeit auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich geht und also eine objective ist, die sich einen Gegenstand setzt.

Seine in das Unendliche hinausgehende Thätigkeit wird dadurch in irgend einem Punct angestoßen, gehemmt und in sich selbst zurückgetrieben. Daß dies wirklich geschieht, läßt sich a priori nicht beweisen, sondern ein Jeder kann es sich nur in seiner eigenen Erfahrung darthun. Bloß so viel ist erweislich, daß es schlechterdings geschehen müsse, wenn unser wirkliches Bewußtsein möglich sein soll. Das Ich ist durch seine Natur genöthigt, das Streben, welches ohne Zuthun seiner Selbstthätigkeit unterbrochen worden, sogleich wiederherzustellen. Hierdurch gelangt es zu einer Vergleichung zwischen dem Zustande seiner Einschränkung und zwischen der Wiederherstellung des gehemmten Strebens, also zu einer bloßen Beziehung seiner auf sich selbst, unabhängig von aller Mitwirkung des Objectes. Da ihm nur dasjenige zukommt, was es von sich selbst aussagt, so muß es sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als deren Wiederherstellung in seinem Selbstbewußtsein anerkennen. Aber die Thätigkeit kann nur als eine wiederhergestellte von ihm gedacht werden, inwiefern sie als eine gehemmte betrachtet wird, und umgekehrt. Mithin sind die zu vereinigenden Gegensätze schon an und für sich synthetisch vereinigt und können nicht anders, als verknüpft in das Bewußtsein aufgenommen werden. Auf solche Weise geht alles Setzen des Ich von dem Setzen eines nur subjectiven Zustandes aus, jede Synthesis von einer in sich selbst nothwendigen Synthesis eines im bloßen Subject Entgegengesetzten [1]).

95. Die unendliche Thätigkeit des Ich ist insofern eine objective, als sie in der Eigenschaft eines Strebens hervortritt, welches auf das Object bezogen wird, jedoch ist sie es in einem anderen Sinn, als die endliche objective Thätigkeit. Die letztere setzt zum Behuf ihres Bestimmens schon eine der unendlichen des Ich entgegengesetzte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Object bestimmt wird. Sie ist, zwar nicht insofern sie überhaupt Statt findet, aber insofern sie dem Gegenstande seine Grenze an-

---

[1]) l. c. S. 251—254.

weiset, abhängig, beschränkt und endlich. Der Grund ihres Bestimmens und ihres Bestimmtseins liegt außer ihr. Ein durch sie bestimmtes Object ist ein „wirkliches". Jenes Streben dagegen geht über die durch das wirkliche Object vorgezeichnete Grenzbestimmung hinaus, und muß, wie wir früher gesehen haben, darüber hinausgehen, wenn eine solche Grenzbestimmung erfolgen soll. Durch dasselbe wird nicht die wirkliche, von einer in Wechselwirkung mit dem Ich stehenden Thätigkeit des Nicht-Ich abhängige, sondern eine „ideale" Welt bestimmt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre. Endlichkeit kommt diesem Streben freilich auch zu, aber nur insoweit, als es überhaupt auf ein Object geht und demselben, damit es ein solches sei, Schranken setzen muß. Das Ideal ist ein absolutes Product des Ich, und läßt sich ins Unendliche hinaus erhöhen, indem es zwar in jedem bestimmten Momente eine Grenze hat, aber nur eine solche, die schon in dem nächsten Moment eine veränderte sein kann. Das unbestimmte Streben überhaupt ist an sich unendlich, aber in seiner Unendlichkeit gelangt es nicht zum Bewußtsein und kann nicht dazu gelangen, weil das Bewußtsein einzig durch Reflexion, und die Reflexion allein durch Bestimmung und Beschränkung möglich ist. Wenn also über dasselbe reflectirt wird, zeigt es sich nothwendig als ein endliches. So wie der Geist inne wird, daß es begrenzt sei, dehnt er es wieder aus. Aber sobald er sich nun die Frage aufwirft, ob es jetzt nicht unendlich sei? wird es gerade durch diese Frage endlich, und so geht dies fort ins Endlose. Die Zusammenstellung der Prädicate „unendlich" und „objectiv" ist folglich selbst ein Widerspruch. Dieser würde nicht anders zu heben sein, als durch Wegfallung des Objectes überhaupt, welches aber nur in einer vollendeten Unendlichkeit aufgehoben werden könnte. Das Ich besitzt zwar ein Vermögen, den Gegenstand seines Strebens zur Unendlichkeit auszudehnen. Jedoch wenn der Gegenstand in einem bestimmten Momente der Unendlichkeit wirklich theilhaft würde, so hörte er auf, ein Object zu sein, und die Idee der Unendlichkeit wäre verwirklicht. Beides aber trägt den entschiedensten Widerspruch in sich. Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Unendlichkeit uns

vor und ist im Innersten unseres Wesens enthalten. Wir sollen, laut ihrer Anfoderung, den Widerspruch lösen, obgleich wir die Lösung nicht als möglich denken können und voraussehen, daß wir in keinem Moment unseres in alle Ewigkeiten hinaus verlängerten Daseins sie als möglich werden denken können. Aber eben hierin ist das Gepräge unserer Bestimmung für die Ewigkeit ausgedrückt. Auf solche Weise ist nunmehr das Wesen des Ich bestimmt, insoweit es sich bestimmen läßt, und die Widersprüche in demselben sind gelöst, insoweit sie eine Auflösung verstatten. Das Ich ist zwar unendlich, aber bloß seinem Streben nach, „es strebt unendlich zu sein." Im Begriffe des Strebens selbst liegt schon die Endlichkeit; denn dasjenige, dem nicht Widerstand geleistet wird, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr als strebend, besäße es eine unbeschränkte Causalität, so würde es kein Ich sein, es würde sich selbst nicht setzen können. Käme ihm aber auf der anderen Seite dies unendliche Streben nicht zu, so wäre es gleichfalls nicht im Stande, sich selbst zu setzen, denn es könnte sich keinen Gegenstand entgegensetzen. In beiden Fällen also würde es kein Ich und mithin Nichts sein [1]).

96. Der gesuchte Vereinigungspunct zwischen dem „absoluten oder praktischen" und zwischen dem „intelligenten" Wesen des Ich ist nunmehr gefunden. Das Ich fodert, daß es alle Wirklichkeit in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Foderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten unendlichen Ich, welches eben das absolute ist. Erst auf dem jetzt erreichten Standpunct unserer Betrachtung kann uns der Sinn des Satzes, „das Ich setzt sich selbst schlechthin," mit völliger Klarheit einleuchten. In demselben ist nicht die Rede von dem für das wirkliche Selbstbewußtsein gegebenen Ich. Dieses existirt nie als ein schlechthin oder unbedingt vorhandenes, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar oder mittelbar, durch etwas außerhalb des Ich Hervortretendes begründet. Sondern dort ist ge-

---

[1]) l. c. S. 254—267.

meint eine Idee des Ich, welche seiner praktischen unendlichen Foderung nothwendig zum Grunde gelegt werden muß, während sie für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in ihm niemals unmittelbar, sondern stets nur mittelbar, vermöge der philosophischen Erwägung, sich darstellen kann. Das Ich muß, seinem Wesen zufolge, über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse, legt hierbei die bezeichnete Idee zum Grunde, geht mit ihr in die Unendlichkeit hinaus, und macht sich insofern als das „praktische" geltend. In dieser Beziehung ist es nicht absolut, weil es getrieben von der Tendenz zur Reflexion aus sich herausgeht, und eben so wenig ist es in ihr theoretisch, weil seiner Reflexion nichts Anderes zum Grunde liegt, als jene in ihm selbst unmittelbar begründete Idee, während von dem möglichen Anstoße völlig abstrahirt wird. Hierdurch entsteht die Reihe desjenigen, was sein soll und was durch das bloße Ich gegeben ist, also die „Reihe des Idealen." Wenn dagegen die Reflexion auf den Anstoß sich richtet und das Ich demzufolge sein Herausgehen als beschränkt betrachtet, so entspringt daraus eine ganz andere Reihe, „die des Wirklichen", welche noch durch etwas Anderes, als durch das bloße Ich, beschränkt wird. Alsdann erscheint das Ich als das „theoretische," als „die Intelligenz." Fände sich kein praktisches Vermögen im Ich, so würde keine Intelligenz möglich sein. Denn im Ich und für dasselbe könnte kein Anstoßendes, kein Nicht-Ich zum Vorscheine kommen, wenn die Ichthätigkeit nur bis zu dem Puncte des Anstoßes, und nicht über jeden möglichen Anstoß hinaus sich erstreckte. Auf der andern Seite aber, wenn das Ich nicht Intelligenz wäre, würde kein Bewußtsein seines praktischen Vermögens und überhaupt kein Selbstbewußtsein Statt finden, weil erst zufolge der fremdartigen, aus dem Anstoße herrührenden Richtung die Unterscheidung verschiedener Richtungen möglich wird [1]).

97. Nach der so eben vorgenommenen Erörterung ist das Princip des Lebens und Bewußtseins allerdings in der Ichheit ent-

---

[1]) l. c. S. 268 u. 269.

halten. Aber dies ist für sich allein nicht hinreichend zur Hervorbringung des wirklichen Lebens, des empirischen Lebens in der Zeit, und ein anderes ist für uns durchaus undenkbar. Wenn ein solches hervorgebracht werden soll, so bedarf es dazu noch eines besonderen Anstoßes auf das Ich durch ein Nicht-Ich. Der letzte Grund der Wirklichkeit für das Ich ist eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas außer demselben, von welchem sich weiter nichts sagen läßt, als daß es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muß. Bei dieser Wechselwirkung wird in das Ich nichts Fremdartiges hineingetragen. Alles, was in die Unendlichkeit hinaus in ihm sich entwickelt, entfaltet sich bloß aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen. Durch jenes Entgegengesetzte wird es bloß in Bewegung gesetzt, um zu handeln. Ohne ein erstes Bewegendes außer ihm würde es nie gehandelt haben, und da sein Dasein lediglich im Handeln besteht, auch nicht zur Existenz gelangt sein. Jenem Bewegenden aber kommt schlechterdings nichts weiter zu, als daß es ein Bewegendes, eine entgegengesetzte Kraft ist, die als solche bloß gefühlt wird. Das Ich ist demnach seinem Dasein nach abhängig, aber in den Bestimmungen seines Daseins durchaus selbständig. In ihm liegt, kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und in ihm wirkt das Vermögen der Freiheit, um sein empirisches Dasein nach dem Gesetze zu bestimmen. Der Punct, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst unserer Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab. Aber völlig beruht auf uns die Reihe der Handlungen, welche wir von diesem Punct aus in alle Ewigkeit fortführen werden [1]).

98. Die Wissenschaftslehre erklärt zwar alles Bewußtsein aus einem unabhängig von dem Bewußtsein Vorhandenen. Aber sie vergißt nicht, daß sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen zu richten hat. So wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige ein Product unserer eigenen Denkkraft, mithin,

---

[1]) l. c. S. 270—275.

insofern es im Begriffe für das Ich dasein soll, etwas von dem Ich Abhängiges. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung wird schon das wirkliche Bewußtsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesetzt. Wenn jetzt gleich dasjenige, was für's erste als ein Unabhängiges gesetzt wurde, von dem Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht aufgehoben, sondern nur weiter hinausgesetzt, und man könnte dergestalt in das Unbegrenzte hinaus verfahren, ohne daß dasselbe jemals aufgehoben würde. Alles ist seiner Idealität nach von dem Ich abhängig, in Ansehung der Realität ist dagegen das Ich selbst abhängig. Der endliche Geist muß nothwendig auf der einen Seite etwas Absolutes außer sich setzen, ein Ding an sich, und eben so nothwendig auf der anderen Seite anerkennen, daß dasselbe nur für ihn dasei, ein unerläßliches Noumenon sei. Hierin besteht der Cirkel, welchen unser Geist in das Unendliche erweitern, aus dem er aber nie heraustreten, noch ohne die Vernunft zu verläugnen und seine Vernichtung zu verlangen, herausgehen wollen kann [1]).

### d. Rechtslehre.

99. Nachdem Fichte durch eine solche Deduction des ursprünglich Begründenden an der theoretischen und der praktischen Thätigkeit des menschlichen Geistes das ganze Grundwesen der endlichen vernünftigen Naturen umfassend und erschöpfend nachzuweisen sich bemüht hatte, wandte er sich zunächst zu einer Darstellung der Grundlage des Naturrechtes nach den Principien seiner Wissenschaftslehre. In dieser Darstellung entsprach er zwar auf eine bedeutendere Weise, als es von Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre geschehen, den Anfoderungen der construirenden Methode und der Systematik, verfiel aber noch mehr, als dieser, in einen abstrakten Formalismus. Er stellte demgemäß einen bloßen Mechanismus starr und unausführbar von ihm gezeichneter

---

[1]) l. c.

Rechtsgewalten an die Stelle des lebendigen Organismus der die Rechtsidee annäherungsweise realisirenden bürgerlichen Gesellschaft. Im Sinne jener Principien thut er zunächst dar die nach seiner Ansicht in der Natur der Ichheit enthaltene Unerläßlichkeit, daß jedes einzelne Ich als ein in einer Vielheit und Gemeinschaft von leblosen und von lebendigen, von bewußtlosen und von selbstbewußten körperlichen Individuen wirkendes und leidendes organisirtes Einzelwesen sich setze oder anerkenne [1]. Hiernach erklärt er es insbesondere für unmöglich, daß die Person sich selbst eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreibe, ohne auch andere Personen neben sich zu setzen, und daß sie anders, als unter den Wesen ihres Gleichen, werde, was sie ist. Damit ergibt sich ihm als oberstes Rechtsgesetz das Vernunftgebot, daß ich das freie Wesen außer mir in allen Fällen als ein solches anerkennen und meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der seinigen beschränken soll. Durch dieses Gesetz wird mit vernünftiger Nothwendigkeit zwischen den zusammenlebenden Personen ein Verhältniß erfodert, nach welchem Jeder seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit des Anderen beschränkt, unter der Bedingung, daß der Andere das nämliche thut. Hierin besteht das ursprüngliche und allgemeine Rechtsverhältniß. In ihm ist das Urrecht der Person begründet, ihr absolutes Recht, in der Sinnenwelt immer nur Ursache und niemals ein bloßes Mittel für die Zwecke Anderer zu sein, welches den Anspruch auf die Unantastbarkeit ihres Leibes und auf die Fortdauer ihres freien Entschlusses in der gesammten Sinnenwelt in sich schließt [2].

100. Auf dieses Fundament baut Fichte seine Lehre von der Einheit des nur im Staate zu verwirklichenden Rechtes und des nur zur Rechtsverwirklichung dienenden Staates. Weil, nimmt er an, das Grundgesetz des Rechts bloß ein formales ist, so wird durch dasselbe die Aufgabe gestellt, den Umfang der Rechte eines Jeden auch materiell

---

[1]) Grundl. d. Naturr. 1. Th. 1. Hptst. §. 3.
[2]) l. c. §. 4. 3t. Hptst. 1st. Cap. §. 9—12.

zu bestimmen. In dem Bereiche des Naturstandes müßte dies zunächst durch den Eigenthumsvertrag geschehen. Es müßte zwischen je zwei Personen eine Uebereinkunft geschlossen werden, in welcher sie gegenseitig sich verbindlich machten, daß jeder den declarirten Besitz, den der Andere in der Region des bis dahin Unbestimmten ergriffen habe, ohne weiteres als das Eigenthum des Anderen anerkennen wolle. Aber auf dem Gebiete des Naturrechtes ist die Möglichkeit der Ausführung des Rechtsverhältnisses zwischen den Personen durch gegenseitige Treue und Glauben bedingt. Nun verlangt das allgemeine formale Rechtsgesetz unbedingt, daß unter ihnen rechtliche Sicherheit und Freiheit herrschen. Jedoch Treue und Glauben lassen sich nicht durch ein Gesetz hervorbringen. Daher müssen die Freiheit und die Sicherheit durch dasjenige Mittel verwirklicht werden, welches allein im Stande ist, sie nach einer Regel fest zu stellen. Dasselbe besteht darin, daß eine mit mechanischer Nothwendigkeit wirkende Veranstaltung getroffen wird, vermöge welcher aus jeder rechtswidrigen Handlung das Gegentheil ihres Zweckes erfolgt und der Wille genöthigt wird, nur das Rechtmäßige zu wollen.

101. Hieraus erwächst die unerläßliche Aufgabe, daß eine Macht vermittelst eines gemeinsamen Willens gebildet werde, die es vermag unter den bei einander lebenden Personen dasjenige, was sie Alle nicht anders als wollen können, das Recht, zu erzwingen. Zu ihrer Bildung wird erfodert, daß der Wille einer bestimmten Anzahl von Menschen zu irgend einem Zeitpuncte übereinstimmend werde und als solcher vermittelst einer Erklärung sich äußere, indem er zugleich als der bleibende für alle Zeit festgestellt wird, mithin als Gesetz hervortritt. Hierin besteht der Bürgervertrag und der vermittelst seiner geschlossene Verein ist der bürgerliche, der Staat. Der vereinigte Wille macht aus, theils wie weit die Rechte eines Jeden gehen, theils wie die Rechtsverletzungen bestraft werden sollen. Jenes geschieht durch die Civilgesetzgebung, dieses durch die Criminalgesetzgebung. Er muß, damit er über sich selbst und seine Fortdauer halten könne, mit einer Macht versehen sein, gegen welche die eines jeden Einzelnen verschwindet. Sie ist die Staatsgewalt,

die executive Gewalt im weiteren Sinne. Sie enthält das doppelte Recht, erstens, zu richten, und zweitens, die gefällten richterlichen Urtheile zu vollziehen.

102. Nun muß aber die Ordnung selbst auch, welche in der Anwendung der öffentlichen Gewalt herrschen soll, durch ein Zwangsgesetz gesichert sein. Dieses als ein in sich selbst zurückgehendes, die Ausführungsweise der Gesetze gesetzlich feststellendes ist das constitutionelle. Das schlechthin Wesentliche der Constitution wird durch folgende Gesichtspuncte vorgezeichnet. Es muß nach einem Gesetze darüber gerichtet werden, ob die Staatsgewalt zweckmäßig angewendet werde. In diesem Rechtshandel kann nicht eine und dieselbe Persönlichkeit zugleich Partei und Richter sein, und unmöglich kann die ganze bürgerliche Gesellschaft als Partei auftreten. Hiermit wird es unzulässig, daß sie die öffentliche Gewalt in den Händen behalte, denn sie müßte in diesem Falle vor einen höheren Richterstuhl sich stellen. Demzufolge ergibt sich dies als ein Fundamentalgesetz jeder vernunft- und rechtmäßigen Staatsverfassung: es soll von einander gesondert werden die Staatsgewalt und das Recht der Aufsicht und Beurtheilung, wie dieselbe verwaltet werde, das Ephorat im weiteren Sinne. Das letztere muß der gesammten Gesellschaft verbleiben, die erstere ist auf bestimmte Personen dergestalt zu übertragen, daß diese die Repräsentanten derselben und dem Gerichte der Gesellschaft verantwortlich werden. Hieraus erhellt, daß der Staat weder demokratisch noch despotisch regiert werden darf.

Weil die Staatsgewalt jedem ihrer Angehörigen in jedem Falle Recht verschaffen und stets die Ungerechtigkeit zurücktreiben und bestrafen soll, so muß ihren Vertretern die Befugniß und die Macht angehören, über die Aufführung der Bürger zu wachen. Es muß ihr also die Polizeigesetzgebung und die Polizeigewalt zukommen. Für den Fall nun, daß die Vertreter ihre Pflicht, dem Gesetz die gebührende Wirksamkeit zu verschaffen, nicht erfüllen, soll die gesammte Bürgermenge sogleich zusammengerufen werden, und sie soll über diese Pflichtübertretung richten können und wollen. Ob aber

ein solcher Fall vorhanden sei, gebührt nicht der Staatsgewalt zu beurtheilen. Denn sie würde alsdann Richter in ihrer eigenen Sache sein. Noch weniger gebührt es aus dem wesentlich gleichen Grunde denjenigen, welche Unrecht gelitten zu haben glauben. Die Bürgerversammlung kann gleichfalls kein Urtheil hierüber fällen, weil sie noch nicht zusammenberufen ist. Deshalb muß zum Behuf der Beurtheilung ausdrücklich eine besondere Gewalt durch die Constitution errichtet und ihr die fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht übergeben werden. Ihre Inhaber können im engeren Sinne des Wortes die Ephoren genannt werden. Dem in dieser Weise aus reiner Vernunft deducirten Collegium der Ephoren kommt weder eine richterliche, noch eine ausübende, sondern eine absolut prohibitive Gewalt zu. Sie besteht darin, daß diese Männer in dem nach ihrer Beurtheilung vorhandenen Nothfall das Staatsinterdict eintreten lassen, das heißt, daß sie die öffentliche Gewalt gänzlich in allen ihren Theilen suspendiren. Die Ankündigung des Interdicts ist zugleich die Zusammenberufung der Volksversammlung, welche alsdann über die Sache entscheidet. Die verurtheilte Partei, sein es nun die Repräsentanten der executiven Gewalt, oder die Ephoren, ist des Hochverrathes schuldig [1]).

Durch die Vorzeichnung einer solchen Constitution glaubt Fichte dem kategorischen Postulate genügt zu haben, mit welchem die Vernunft verlange, daß in der Staatseinrichtung die Nothwendigkeit gegeben sei, eine dauernde Rechtsordnung in die Existenz einzuführen. Mit Grund ist er der Meinung, ein Naturrecht in dem Sinne, wie man dieses Wort häufig genommen habe, als ein Rechtsverhältniß außerhalb des bürgerlichen Vereines, sei nicht möglich. Nur unter positiven Gesetzen in einem Staate, behauptet er mit Gültigkeit, kann das Rechtsverhältniß Statt finden. Der Wahrheit gemäß ist der Staat selbst der eigentliche Naturzustand des Menschen und die Staatsgesetze sollen nichts Anderes sein, als das verwirklichte Naturrecht.

---

[1]) l. c. 1. 2. u. 3. Hptst.

e. Sittenlehre.

103. Seiner Rechtslehre ließ Fichte seine Sittenlehre folgen, in welcher er tiefer, als Kant, aus dem Wesen des vernünftigen Individuums das der Sittlichkeit ableitete, indem er nicht im Kantischen Sinne bei der gesetzgebenden Form der reinen Vernunft stehen blieb, sondern auf die ursprüngliche Natur, auf die constitutionelle Grundbestimmung des Ich zurückging. Er gibt zunächst von unserer sittlichen Natur dies charakteristische Merkmal an: sie bestehe in derjenigen Beschaffenheit des Menschen, der zufolge in seinem Geist eine Nöthigung sich ausspreche, ganz unabhängig von äußeren Zwecken Einiges zu thun, bloß damit es geschehe und Einiges zu unterlassen, bloß damit es unterbleibe. Um nun zu der Realerklärung dieses Sittlichen in uns zu gelangen, geht er von der Behauptung aus, daß das Ich sich selbst nur als das wollende unmittelbar wahrnehme. Denn es gebe überhaupt nur zwei Aeußerungsarten, in denen das Ich sich erkenne, das Denken oder das Vorstellen und das Wollen. Das erstere sei ursprünglich und unmittelbar für sich kein Object einer besonderen Anerkennung, sondern sei das Bewußtsein selbst. Nur insofern es auf ein Objectives gehe und demselben entgegengesetzt werde, werde es in dieser Entgegensetzung selbst objectiv. Daher bleibe als ursprüngliche objective Aeußerung des Ich für das Selbstbewußtsein nur das Wollen übrig. Dieses sei immer bloß objectiv, nie selbst ein Denken, sondern lediglich die gedachte Aeußerung der Selbstthätigkeit. Das Wollen sei als wahrnehmbares nothwendig ein bestimmtes, in welchem Etwas beabsichtigt werde, und lasse sich daher nur unter der Voraussetzung eines von dem Ich Verschiedenen denken. Mithin müsse man, um den wesentlichen Charakter des Ich, wodurch es sich von Allem, was außer ihm sei, unterscheide, zu finden, von diesem Fremdartigen im Wollen abstrahiren. Was dann übrig bleibe, sei unser reines Sein, das absolute Wollen, das nicht aus dem Einfluß eines Objectes außer dem Ich, sondern einzig aus dem Ich selbst zu Erklärende, welches in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen bestehe [1]).

---

[1]) Sittenlehre, I. Hauptst. S. 1—24. Fichte räumt ein, daß die Behauptung, welche sich aufstellen lasse: „für das Wollen

104. In diesem wesentlichen Charakter des Ich ist nun nach Fichte erstens die Freiheit enthalten. Indem das Ich seine Tendenz zur absoluten Thätigkeit als sich selbst anschaut, setzt es sich als frei, erkennt es sich als das Vermögen einer durch den bloßen Begriff Statt findenden Causalität. Nur das sich selbst Bestimmende kann als frei, und nur das durch den Begriff sich Bestimmende als sich selbst bestimmend gedacht werden. Daher ist allein die Intelligenz als frei denkbar, und sie wird bloß dadurch frei, daß sie sich als Intelligenz faßt, denn nur dadurch bringt sie ihr Sein unter etwas, das höher ist, als alles Sein, unter den Begriff. Zweitens ist die gesetzte Tendenz als solche ein „Trieb", ein reeller innerer Erklärungsgrund einer wirklichen Selbstthätigkeit. Sie äußert sich nothwendig als Trieb auf das ganze Ich. Folglich wird das Ich auch als Intelligenz durch den Trieb unmittelbar bestimmt. Eine Bestimmung der Intelligenz ist aber ein Gedanke, und so folgt nothwendig ein Gedanke aus der Aeußerung des Triebes. In diesem Gedanken soll die Bestimmtheit des ganzen Ich durch den Trieb der absoluten Selbstthätigkeit gefaßt werden. Aber das ganze Ich läßt sich nicht begreifen, und eben deshalb auch nicht unmittelbar

---

könne es einen uns freilich unbegreiflichen Grund außer uns geben," eben so wenig einen theoretischen Vernunftgrund gegen, als für sich habe. Wenn man sich nun doch entschließe, die Erscheinung des thatsächlich im Bewußtsein als absolut erscheinenden Willens nicht weiter zu erklären und sie für schlechthin unerklärbar, folglich für Wahrheit und zwar für diejenige zu halten, nach welcher alle andere Wahrheit beurtheilt werden müsse, so geschehe dies nicht zufolge einer theoretischen Einsicht, sondern vermöge eines praktischen Interesse. Wir wollen selbständig sein, darum halten wir uns dafür. Ein solches Fürwahrhalten aber sei ein Glaube. Sonach gehe seine, die Fichte'sche Philosophie von einem Glauben aus, sie wisse es, daß sie sich auf den Glauben des Ich an seine eigne Selbständigkeit stütze, und daß überhaupt kein anderer Boden für die Philosophie gefunden werden könne. l. c. S. 18 u. 19.

eine Bestimmtheit desselben. Man kann nur eine Annäherung an die Bestimmtheit des Ganzen in der Anerkennung erreichen, indem man die wechselseitige Bestimmung des Subjectiven durch das Objective und des Objectiven durch das Subjective erkennt. Auf der einen Seite denke man das Subjective durch das Objective bestimmt. Das Wesen der Objectivität ist ein absolutes, unveränderliches Bestehen. Dies auf das Subjective angewandt gibt ein beharrliches, unveränderliches, ein gesetzlich nothwendiges Denken. Nun ist der bestimmende Trieb der zur absoluten Selbstthätigkeit. Sonach ergibt sich dies als Inhalt des abgeleiteten Gedankens, daß die Intelligenz sich selbst das unverbrüchliche Gesetz der absoluten Selbstthätigkeit geben muß. Auf der andern Seite fasse man das Objective als durch das Subjective bestimmt, durch das Setzen eines absoluten, jedoch völlig unbestimmten Vermögens der Freiheit. Dies ist nur so möglich, daß das Ich sich als frei erkennt. Daß Beides durch einander determinirt wird, bedeutet: jene Gesetzgebung äußert sich nur unter der Bedingung, daß man sich als frei denke, denkt man sich aber als frei, so äußert sie sich nothwendig [1]).

105. Das bezeichnete Verhältniß zwischen dem objectiven Freiheitsgesetz und dem subjectiven Bewußtsein der Freiheit wird am umfassendsten und entschiedensten in folgenden, aus der Tiefe des ganzen Systemes der Transcendentalphilosophie herausgenommenen Begriffsbestimmungen ausgedrückt. Ich bin Identität des Subjects und Objects. So kann ich mich, da ich nur Objecte zu denken vermag und dann ein Subjectives von ihnen absondere, nicht vorstellen. Sonach denke ich mich als Subject und als Object. Beides verbinde ich dadurch, daß ich es nach dem Gesetze der Causalität gegenseitig durch einander bestimme. Mein Objectives durch mein Subjectives bestimmt gibt den Begriff der Freiheit als eines Vermögens der Selbständigkeit. Mein Subjectives durch mein Objectives bestimmt gibt im

---

[1]) l. c. S. 25—51.

Subjectiven den Gedanken der Nothwendigkeit, mich durch meine Freiheit nur nach dem Begriffe der Selbständigkeit zu bestimmen, welcher Gedanke, da er der meiner Urbestimmung ist, ein unmittelbarer, erster, absoluter Gedanke ist. Nun soll weder mein Objectives als abhängig von dem Subjectiven, wie im ersten Falle, noch mein Subjectives als abhängig von dem Objectiven, wie im zweiten Falle, sondern Beides soll als schlechthin Eins anerkannt werden. Ich denke Beides als Eines, indem ich Jenes und Dieses in der angeführten Bestimmtheit nach dem Gesetze der Wechselwirkung gegenseitig durch einander bestimme, indem ich die Freiheit im bestimmenden Verhältniß zum Gesetz, und das Gesetz im bestimmenden Verhältniß zur Freiheit vorstelle. Eins wird ohne das Andere nicht aufgefaßt. Wer sich als frei erkennt, ist genöthigt, seine Freiheit unter einem Gesetz zu denken, und wer dieses Gesetz sich vorhält, kann nicht umhin, seiner Freiheit sich bewußt zu sein. Denn in dem Gesetz wird die Freiheit vorausgesetzt, und es kündigt sich als ein Gesetz für die Freiheit an. Hiernach ist das Princip der Sittlichkeit gefunden in dem nothwendigen Gedanken der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen soll [1]).

106. Auf die Deduction des Princips der Sittlichkeit folgt die Ableitung der Realität und Anwendbarkeit dieses Princips. Aus dem Charakter der Ichheit wird als eine nothwendige Bedingung des Bewußtseins unserer Freiheit und unseres Wollens die Thatsache hergeleitet: daß wir uns eine wirkliche Causalität außer uns, und demzufolge ein Wirken und Leiden in einer Sinnenwelt zuschreiben müssen, und daß diese Causalität als ein Mannigfaltiges in einer stetigen Reihe von uns wahrgenommen wird, wobei die Folge des Mannigfaltigen ohne unser Zuthun bestimmt und sonach selbst eine Begränzung unserer Wirksamkeit ist. Wenn das Ich überhaupt objectiv gedacht wird, so kann seine ursprüngliche Bestimmtheit nur als ein Trieb gefaßt werden. Nun ist das Ich

[1]) l. c. S. 54—67.

schlechthin nicht bloß objectiv, seine ursprüngliche Bestimmtheit ist daher nicht bloß die eines Seins, sondern auch die der Intelligenz. Es wird aber die bloße Bestimmtheit der Intelligenz ohne alles Zuthun ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit ein „Gefühl" genannt. Ist sonach das Ich ursprünglich mit einem Triebe, als mit seiner objectiven Bestimmung gesetzt, so gehört ihm nothwendig auch ein Gefühl dieses Triebes an. In diesem Sinn ist die Aeußerung der Begrenztheit und des Begrenzten in uns der Trieb und das Gefühl, und es gibt mithin ein ursprünglich bestimmtes System von Trieben und Gefühlen. Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt überhaupt „Natur," demnach ist jenes System der Triebe und Gefühle als „Natur" zu denken. Sie erscheint uns nothwendig als „unsere Natur," weil ihr Bewußtsein sich uns aufdringt, und weil die Substanz, in welcher das System sich befindet, zugleich diejenige sein soll, welche frei denkt und will und die wir als uns selbst setzen. Aber nicht nur in uns selbst, sondern auch außer uns müssen wir eine Natur annehmen. Denn theils sind wir genöthigt, unsere Wirksamkeit auf einen unabhängig von uns vorhandenen Stoff überhaupt zu beziehen, theils muß dieser Stoff in einer Form sich darstellen, die uns nöthigt, durch bestimmte Mittelglieder hindurch unserem Zweck entgegenzugehen. Indem Beides Natur sein soll, sehen wir Beides nothwendig als gleich an, indem aber das Eine als unsere Natur, und das Andere als die äußere Natur gefaßt wird, setzen wir das Eine dem Anderen entgegen. Beides wird deshalb als gegenseitig sich vermittelnd gedacht, gemäß dem allgemeinen Verhältnisse zwischen allem Entgegengesetzten, welches in irgend einem Merkmale sich gleicht. Oder mit andern Worten: unsere Natur, die ein reales organisches Ganze ist, muß aus dem gesammten Systeme der Natur abgeleitet und durch dasselbe begründet werden [1]).

107. In der Foderung, daß etwas aus der Natur erklärt werde, liegt der Sinn, daß es aus einem Gesetze der physischen Nothwendigkeit abzuleiten sei. Daher wird durch die bloße Annahme

---

[1]) l. c. Zweites Hauptst. S. 89—150.

einer solchen Erklärbarkeit behauptet: daß es in den der Natur absolut zukommenden Eigenschaften liege, sich in reale Ganze zu organisiren, und daß das vernünftige Wesen gezwungen sei, die Natur so und nicht anders zu denken. Der bestimmte Gang der Organisation, welcher hierbei vorausgesetzt werden muß, besteht darin, daß jeder Naturtheil strebt, sein Dasein und Wirken mit dem eines andern zu verbinden, und wenn man die Theile im Raume neben einander denkt, auch im Raume mit dem andern sich zu vereinigen. Dies Streben heißt der „Bildungstrieb" im activen und im passiven Sinne des Wortes, der „Trieb zu bilden und sich bilden zu lassen." Auch in uns kommt ihm Wirksamkeit zu. Dem gemäß erkennt sich Jeder, indem er sich für ein reales Naturganzes hält, näher bestimmt als ein „organisirtes Naturproduct." So gewiß wir also existiren, so gewiß müssen wir der Natur Causalität beilegen, denn wir können uns selbst nur als ihr Product setzen. In dieser Eigenschaft finden wir in uns eine Anzahl bestimmter Naturtriebe, welche auf Befriedigung dringen und vermöge der Reflexion in unserem Bewußtsein sich ankündigend ein Begehrungsvermögen bilden. Dies Begehren hat Naturdinge zu seinen Objecten, um sie entweder unmittelbar mit uns zu vereinigen, oder sie in ein gewisses Verhältniß mit uns zu setzen. Hieraus erklärt es sich, daß wir an uns einen Leib anerkennen. Denn die Naturdinge befinden sich für unsere Vorstellung im Raume. Dasjenige, womit sie vereinigt oder in ein bestimmtes Verhältniß gesetzt werden sollen, muß demnach gleichfalls im Raum existiren. Nun ist das Raumerfüllende „Materie." Wir sind folglich als Naturproducte eine Materie, und zwar nach dem Obigen eine organisirte, welche ein bestimmtes Ganze ausmacht, dieses ist unser Leib. Ferner soll es in der Botmäßigkeit unseres Willens stehen, mit den Naturdingen das Angegebene vorzunehmen. Jene Vereinigung oder jenes Verhältniß aber bezieht sich auf Theile unseres organisirten Leibes, welcher das unmittelbare Werkzeug unseres Willens ist. Hieraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß diese Theile unter der Herrschaft unseres Willens stehen, und da hier von einem Verhältniß im Raume die Rede ist, daß ihnen in Hinsicht auf das Ganze unseres Leibes, und daß unserem Leib hinsichtlich auf das Ganze der Natur

Beweglichkeit zukommt. Die Beweglichkeit unseres Körpers muß eine mannigfaltige sein, weil die Bewegung von einem frei entworfenen und der Modificationen in's Unbestimmte fähigen Begriff abhängen soll. Eine solche Einrichtung des Leibes nennt man „Articulation," welche hiernach eine unumgängliche Bedingung unserer Freiheit ist [1]).

108. Der bezeichnete uns einwohnende Trieb nach Naturdingen ist keinem höheren Zweck untergeordnet und strebt nach Befriedigung, nur damit er gestillt werde. Befriedigung um ihrer selbst willen nennt man „bloßen Genuß." Dem Triebe nach bloßem Genuß überhaupt nachzugeben oder nicht, steht in unserer Gewalt. Jede Stillung des Triebes, welche mit Bewußtsein geschieht, erfolgt mit Freiheit, und unser Leib ist so eingerichtet, daß durch ihn mit Freiheit gewirkt werden kann. Inwiefern wir nun nach bloßem Genusse trachten, sind wir von einem Gegebenen, nämlich von dem Vorhandensein der Gegenstände unseres Verlangens abhängig. Alsdann beruht die Erreichung unseres Zweckes nicht bloß auf unserer Selbstthätigkeit, sondern zum Theil auch auf der äußeren Natur. Aber inwiefern wir überhaupt reflectiren und unser selbst uns bewußt sind, äußert sich in uns die Tendenz der Vernunft, uns schlechthin durch uns selbst, als Intelligenzen im höchsten Sinne des Wortes, zu bestimmen. Der Trieb, der uns als bloßen Naturwesen, und die Tendenz, die uns als rein geistigen Wesen angehört, kommen, aus dem transcendentalen Gesichtspunct erwogen, auf einen und denselben Urtrieb zurück, welcher unser Wesen constituirt, und hier nur von zwei verschiedenen Seiten sich darstellt. In der Unzertrennlichkeit und Identität der Subjectivität und der Objectivität unseres Selbstes besteht unser wahres Sein. Erblickt sich der Mensch als ein durch die Gesetze der sinnlichen Anschauung und des discursiven Denkens vollkommen determinirtes Object, so wird ihm das, was in der That sein einziger Trieb ist, zum Naturtriebe, weil er selbst, aus diesem Gesichtspunct angesehen, Natur ist. Wenn dagegen der Mensch

---

[1]) l. c. S. 150 – 162.

sich als Subject betrachtet, so kündigt sich ihm sein Trieb als ein rein geistiger, als ein Gesetz der Selbständigkeit an. Lediglich auf der Wechselwirkung dieser Triebe, welche eigentlich nur die Wechselwirkung eines und eben desselben Triebes mit sich selbst ist, beruhen alle Erscheinungen in unserem inneren Leben [1]).

109. Die Grenzscheidung zwischen beiden Trieben ist die Reflexion. Das reflectirende Selbst steht zufolge dieser Thätigkeit höher, als das reflectirte, erhebt sich über das letztere und umfaßt es. Deshalb heißt auch der Trieb des ersteren und das durch ihn bestimmte Begehrungsvermögen mit Recht das „höhere." Nur das reflectirte ist Natur, aber jenes ist ihm entgegengesetzt, sonach keine Natur und über alle Natur erhaben. Der höhere Trieb, als Trieb des rein Geistigen, geht auf absolute Sebstbestimmung zur Thätigkeit um der Thätigkeit willen, und widerstreitet allem Genusse, welcher ein bloßes ruhiges Hingeben an die Natur ist. Mithin ist die Absicht, der Begriff bei unserem Handeln auf völlige Befreiung von der Natur gerichtet. Daß die Handlung dennoch dem Naturtrieb angemessen bleibt, ist eine Folge nicht unseres frei entworfenen Begriffes von ihr, sondern unserer Beschränkung. Der einzige rücksichtlich auf das höhere Begehrungsvermögen Statt findende Bestimmungsgrund der Materie unserer Handlungen besteht darin, unserer Abhängigkeit von der Natur uns zu erledigen, ungeachtet die gefoderte Unabhängigkeit nie eintritt. Sonach verlangt der reine Trieb eine unbedingte Unabhängigkeit, und die Handlung ist ihm angemessen, wenn sie den gleichen Zweck verfolgt, wenn sie also in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte. Nun kann das Ich nie unabhängig werden, so lange es Ich bleibt. Also liegt der Endzweck des Vernunftwesens nothwendig in der Unendlichkeit. Er ist zwar nie zu erreichen, aber wir sollen, unserem geistigen Wesen gemäß, unaufhörlich uns ihm annähern. Daher muß es eine Reihe von Handlungen geben, bei deren Fortsetzung das Ich als in der Annäherung zur absoluten

---

[1]) l. c. S. 163 — 166.

Unabhängigkeit begriffen sich denken kann. Denn nur unter dieser Bedingung ist eine zum Handeln bestimmende Wirksamkeit des reinen Triebes möglich. Diese Reihe ist vom ersten Punct an, auf welchen die Person durch ihre Natur gestellt wird, in das Unendliche hinaus nothwendig in der Idee bestimmt, und deshalb ist für jeden möglichen Fall festgesetzt, was der reine Trieb fodert. Wir können die bezeichnete Reihe die „sittliche Bestimmung des endlichen Vernunftwesens" nennen, und demzufolge als Princip der Sittenlehre den Satz aufstellen: „erfülle jedesmal deine Bestimmung," wenn gleich die Frage, worin denn aber unsere Bestimmung bestehe, noch keine Beantwortung gefunden. Die Möglichkeit, eine jedesmalige Bestimmung einzeln und in der Zeit zu erfüllen, ist durch die Natur selbst begründet und in ihr gegeben [1]).

110. Zu dem ausgesprochenen Princip verhält sich aber der Naturtrieb folgendermaßen. In jedem Moment ist ein bestimmtes Verhalten das unserer sittlichen Bestimmung angemessene und zugleich durch den Naturtrieb, wenn er nur natürlich und nicht etwa durch eine verdorbene Phantasie verkünstelt ist, gefoderte. Zwar folgt hieraus gar nicht, daß Alles, was der letztere fodert, der ersteren entspreche. Jedoch für jede mögliche Absicht und Handlungsweise treffen beide Triebe zum Theil zusammen. So allein ist Sittlichkeit in der wirklichen Ausübung möglich. Der höhere Trieb äußert sich in dem angegebenen Zusammenhang als der „sittliche," nicht als der reine, welcher unmittelbar gar nicht zum Bewußtsein kommen kann. Er geht nicht auf unbedingte Unabhängigkeit, sondern auf bestimmte Handlungen aus, von denen sich jedoch zeigen läßt, wenn sie nebst ihrem Beweggrunde näher untersucht werden, daß sie in der beschriebenen Reihe liegen. Dieser sittliche Trieb ist ein gemischter. Die Materie, welche seinen Gegenstand ausmacht, hat er von dem synthetisch mit ihm vereinigten Naturtriebe, der sich wenigstens zum Theil mit ihm auf die nämliche Handlung bezieht. Dagegen die Form kommt ihm lediglich von dem reinen zu, und

---

[1]) l. c. S. 166—194.

er ist absolut, wie dieser. Er kündigt sich in der unbedingten Achtung an. Durch seine Befolgung oder Nichtbefolgung wird Billigung oder Mißbilligung, das Gefühl der Selbstzufriedenheit oder das der Selbstverwerfung erregt. Ferner ist er positiv, indem er stets zu einem bestimmten Handeln antreibt, und allgemein, indem er alle mögliche freie Handlungen und jede zum Bewußtsein gelangende Aeußerung des Naturtriebes umfaßt. Er ist endlich selbständig, da er sich selbst jedesmal seinen Zweck aufgibt, und gebietet kategorisch. Dessenungeachtet ist er nicht selbst der kategorische Imperativ, welcher auf einem Begriffe beruht, sondern er bewegt uns nur, uns einen solchen Imperativ zu bilden, und dies auszusprechen, daß irgend ein Verhalten durchaus erfolgen solle. Der Imperativ ist unser eigenes Product, insofern wir der Begriffe fähig sind. Vermöge desselben wird das Vernunftwesen, der Form nach, in seiner Willensbestimmung von Allem, was es nicht selbst ist, ganz losgerissen, indem es durch den rein formalen und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens sich bestimmt. Auf diese Weise bewährt sich in der Wirklichkeit das vernünftige Wesen, seinem a priori von uns aufgestellten Begriff entsprechend, als absolut selbständig, wie denn alles Ursprüngliche, in der philosophischen Reflerion Erkannte nur mit Zusätzen und weiteren Bestimmungen in der Erfahrung sich wieder darstellen kann. Die Handlung, welche in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung ins Unendliche das Ich absolut unabhängig werden würde, mithin die „Handlung aus Pflicht" ist die einzige Darstellung des reinen Vernunftwesens. Jede andere Handlung hat einen Bestimmungsgrund, welcher der Intelligenz, als solcher, fremdartig ist. Daher rührt das unaussprechlich Erhabene der Pflicht, welche Alles außer uns tief unter uns setzt und es verglichen mit unserer Bestimmung in Nichts verschwinden läßt. Aus der Form der Sittlichkeit folgt demnach zweierlei. Erstens, wir sollen überhaupt mit Besonnenheit und Bewußtsein, nicht blind und nach bloßen Antrieben, und insbesondere mit der Anerkennung unserer Pflicht handeln. Deshalb gibt es keine gleichgültigen Handlungen, alle, so gewiß sie nur wirklich Handlungen des intelligenten Wesens sind, stehen unter dem Sittengesetze. Zweitens, wir sollen nie gegen unsere Ueberzeugung unser Thun und

Lassen bestimmen. Beides in einem Satze zusammengefaßt läßt sich ausdrücken: „handle stets nach bester Ueberzeugung von deiner Pflicht", oder, „handle nach deinem Gewissen." Dies ist die formale Bedingung der sittlichen Güte unserer Handlungen, die man auch vorzugsweise die „Moralität" derselben genannt hat [1]).

111. Für den Zweck und die Grenzen meiner Schilderung genügt es, hiermit Fichte's Entwickelung des Princips der Sittlichkeit verfolgt zu haben, ohne auch in seine „systematische Anwendung dieses Princips" einzugehen. Aus dem Bewußtsein der sittlichen Pflicht erklärte Fichte, solange er auf dem hier dargestellten Standpunct seiner Ansichten sich befand, den Glauben an eine moralische Weltregierung in folgendem Sinne. Indem, behauptet er, die transcendentale Theorie den Ausspruch thut, daß die Welt nichts weiter ist, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren intellectuellen Handelns, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, so ist es dem Menschen nicht zu verdenken, wenn ihm bei diesem gänzlichen Verschwinden des Bodens unter ihm unheimlich wird. Aber die praktische Philosophie ruft ihm zu: was verschlägt dir dies, wenn auch jene Schranken ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich sind? Die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich gibt, es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, was du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht. Dies ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist. Niemand kann ohne Vernichtung seine moralische Bestimmung so weit aufgeben, daß sie ihn

---

[1]) c. l. S. 194—202.

nicht wenigstens noch in diesen Schranken für die künftige höhere Veredlung aufbewahre. So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen, unsere Pflicht ist es, die in ihr sich offenbart. Dies ist der wahre Glaube, diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen. Er wird construirt durch das Rechtthun. Das einzig mögliche Glaubensbekenntniß besteht darin, daß wir fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebietet, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Hierdurch wird jenes Göttliche uns lebendig und wirklich, jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen und alle Folgen unserer Handlungen werden nur in ihm aufbehalten. Der so abgeleitete Glaube ist aber auch der Glaube ganz und vollständig. Die lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst „Gott." Wir bedürfen keines anderen Gottes und wir können keinen anderen fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus der moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache derselben anzunehmen. Der ursprüngliche Verstand macht sonach diesen Schluß sicher nicht und kennt kein solches besonderes Wesen, nur eine sich selbst mißverstehende Philosophie macht ihn. Ein Mißverständniß zeigt sich darin, wenn man sagt: es sei zweifelhaft, ob ein Gott existire, oder nicht. Keinesweges ist dies zweifelhaft, sondern vielmehr das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller andern Gewißheit und das einzige absolut gültige Objective: daß es eine moralische Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Ordnung angewiesen und daß auf seine Arbeit gerechnet ist, daß jedes seiner Schicksale, inwiefern es nicht etwa durch sein eigenes Betragen verursacht worden, Resultat ist von diesem Plane, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse sicher mißlingt, und daß denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen. Eben so wenig kann von der andern Seite demjenigen, der nur einen Augenblick nachdenken und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft

bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist. Es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechtthuns sich erhebe [1]).

### f. Zur Kritik der Fichteschen Wissenschaftslehre.

112. In der Aufstellung seiner die Begründung des von Kant eingeleiteten transscendentalen Idealismus beabsichtigenden Wissenschaftslehre und in ihrer Anwendung auf die Bearbeitung der Rechtslehre und der Sittenlehre ist Alles enthalten, was Fichte als speculativer Philosoph Bedeutendes geleistet hat. Seine späteren Arbeiten sind für die Fortbildung der Philosophie von keinem Belang. Es erklärt sich leicht aus der Eigenthümlichkeit seines Standpunctes, daß die metaphysischen und naturphilosophischen Untersuchungen für ihn hinwegfielen, ihm war die Erforschung des objectiv Realen in der des subjectiv Idealen untergegangen. Was nun aber das Ziel betrifft, welches er bei dem Entwurf seiner Wissenschaftslehre sich vorgesteckt hatte, so ward es in einem gewissen Sinne von ihm erreicht. Denn er gab mit einer ausgezeichneten Schärfe, Strenge und Consequenz der Begriffsentwickelung den Kantischen Lehrbestimmungen eine ihnen mangelnde und für sie in mancher Hinsicht passende, wenn gleich keineswegs unerschütterliche und die Fragen des Zweiflers keineswegs genügend beantwortende apriorische Grundlage. Er verband die beiden bei seinem Vorgänger an und für sich getrennt aus einander fallenden und erst durch die reflectirende Urtheilsthätigkeit zu verknüpfenden Gebiete der theoretischen und der praktischen Philosophie von vorn herein zur Einheit eines streng transscendentalen und streng systematischen Ganzen. In solcher Weise wurde durch ihn die zunächst von Kant mit so vieler Kraft und Originalität hervorgehobene

---

[1]) S. Fichte über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, im philos. Journ. herausgeg. v. Fichte und Niethammer, 8t. Bd. 1798, 1st. Heft.

Richtung des subjectivistischen Idealismus auf ihre Spitze getrieben, damit aber die ganze Beschaffenheit und Einseitigkeit derselben geltend und kenntlich gemacht und hierdurch für die Herbeiführung einer wichtigen Bedingung zur Annäherung an einen höheren Standpunct und an eine gültigere Methode der Philosophie auf das entschiedenste mitgewirkt. Die subjectivistische und idealistische Tendenz war bereits durch Descartes vermöge seiner unzulänglichen Entgegensetzung der dem Selbstbewußtsein unserer Geistesthätigkeiten zukommenden unmittelbaren Gewißheit gegen die vermittelte Gewißheit des Daseins der Körperwelt vorbereitet. Ja die gesammte neuere Philosophie vor Kant, selbst auch der Empirismus Locke's und seiner Schule leitete zu ihr hin zufolge der herrschenden Ansicht: daß nicht die Dinge selbst, sondern nur die Vorstellungen, welche wir von den Dingen haben, die eigentlichen unmittelbaren Objecte unseres Erkennens sein und sein können. Diese ungültige Voraussetzung, die aus einer ungenügenden psychologischen Reflexion entspringt, steigerte sich bei Kant zu seiner unwahren Auseinanderhaltung der Form und der Materie unserer Erkenntnisse und zu allen seinen hierauf gebauten transcendentalen Bestimmungen. Fichte nun fühlte sich seiner Individualität zufolge im hohen Grade angesprochen und angezogen durch eine Theorie des geistigen Lebens, welche die allgemeinen Thatsachen desselben rein a priori zu deduciren und die möglichst große Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Ich von der Außenwelt anzunehmen verstattete. Eingehend in die Kantische Vorstellungsart war er mit Recht der Wahrheit sich bewußt, daß dem Ich keine anderen Gegenstände gegeben sein können, als die von demselben gesetzten, das heißt, zufolge der Gesetzmäßigkeit der ihm eigenthümlichen Lebensthätigkeit von ihm aufgefaßten. Aber die Hervorhebung dieser Wahrheit erhielt in seiner Reflexion eine schiefe und seine ganze Theorie irreleitende Wendung. Weit entfernt, durch diese Theorie die Thatsachen des menschlichen Bewußtseins aus ihren Gesetzen und Bedingungen vollständig abzuleiten, sah er sich vielmehr genöthigt, nachdem er seinen Deductionsversuch bis zu einem gewissen Punct fortgeführt, die für seinen Gesichtskreis Statt findende Unbegreiflichkeit und Unerklärbarkeit jener Thatsachen hinsichtlich auf ihre letzten

Gründe einzugestehen. Denn er gibt zu, die Schranken, an welche das Ich zum Behuf seines Bewußtseins und seiner empirischen Thätigkeit sich gebunden finde, sein unbegreifliche und unerklärbare, er räumt ein, für die transcendentale Erwägung ergebe sich der unvermeidliche Cirkel, dem Ich zuschreiben zu müssen, daß es einerseits etwas Absolutes außer sich zu setzen und andrerseits anzuerkennen habe, dies Absolute sei nur für das Ich da. Eben so erscheint dies bei seiner Auffassungsweise als ein unauflösliches Räthsel, wie eine bestimmte Wechselwirkung zwischen den Menschen möglich sei, man müßte denn als eine Lösung desselben seine Behauptung gelten lassen: jedes Ich sei von Ewigkeit her dazu prädeterminirt, alles dasjenige sich vorzustellen, was ihm als eine Einwirkung von Seiten der andern intellectuellen Einzelwesen sich darstelle.

113. Blicken wir zurück auf die Wurzel des gesammten Subjectivismus, welcher in der Fichteschen Lehre seinen Höhepunct erreicht hat, so zeigt sich diese Grundansicht als falsch, daß der Mensch bloß von dem Dasein seiner eignen Vorstellungen und Empfindungen eine unmittelbare und daher keinem Zweifel unterliegende, von allen andern Gegenständen aber bloß eine durch das Eintreten der Vorstellungen und Empfindungen vermittelte Erkenntniß besitze, welche deshalb dem Zweifel unterliege, ob das Sein der Gegenstände unsren Auffassungen entspreche? Die bezeichnete Ansicht verkennt, daß in der unmittelbaren Gewißheit unsres Selbstbewußtseins die Totalität und Einheit unsrer sämmtlichen psychischen Lebenszustände sich ausspricht, daß folglich hierin das freie äußere Handeln und hiermit der willkürliche Muskelngebrauch nicht minder zweifellos sich kundgibt, als das sinnliche Wahrnehmen und das reflectirende Vorstellen, als das Gemüthsempfinden und das Wollen. Die unmittelbare Gewißheit unsres Selbstbewußtseins wird gleichfalls mit Unrecht einer durch das Vorstellen vermittelten Gewißheit überhaupt entgegengesetzt. Denn ihrer logischen Form nach ist auch sie ein Vorstellen, welches unbeschadet seiner Unmittelbarkeit an den Gebrauch der Begriffe und Urtheile gebunden ist, und ihrem Inhalte nach macht sie in ihrem nothwendigen Zusammenhang mit der durch

sie zunächst bedingten Willensfreiheit die grundwesentliche Eigenthümlichkeit der menschlichen Intelligenz aus. Die Aeußerungen unsrer Thatkraft aber, oder was dasselbe sagt, die absichtlichen Functionen unsres willkürlichen Gliedergebrauches treten nicht minder wesentlich, als die Zustände der Sinneswahrnehmung, des Nachdenkens und des intellectuellen Empfindens, Begehrens und Wollens, in der Eigenschaft solcher Bestimmungen unsres psychischen Lebens auf, mit deren Anerkennung wir unsrer Persönlichkeit und unsres Daseins unmittelbar inne werden. Sie unterscheiden sich außerdem von den übrigen psychischen Lebenszuständen dadurch, daß wir bei ihrer Vollziehung uns bewußt sind, dasjenige selbstthätig hervorzubringen, was wir zugleich auch vermittelst der Erregung der Empfänglichkeit unsres Wahrnehmungsvermögens auffassen. Unsre Thatkraft ist eben so sehr eine wahre und nothwendige Seite unsres geistigen selbstbewußten Lebens, wie unser Denkvermögen, unser Gemüth und unser Wille, in der Ausübung der Thatkraft erfolgt vollständig die Offenbarung des Wesens unsrer Ichheit oder Persönlichkeit, und hierbei gilt durchaus, daß wir mit gleicher unmittelbarer Lebensgewißheit uns dessen bewußt werden, eine beabsichtigte Muskelbewegung wirklich auszuführen, als sie vorzustellen und zu beabsichtigen. In und mit der unmittelbaren Gewißheit unsres absichtlichen Gliedergebrauches werden wir uns aber der räumlichen und der zeitlichen Bestimmungen, wie auch der Causalverhältnisse sowohl an unsrem eignen Selbst, wie an den mit uns in Wechselwirkung stehenden Dingen und Personen ursprünglich bewußt. Aus diesem Grunde steht die transcendentale Läugnung der Wahrheit, daß wir ausgedehnte und der willkürlichen Bewegung theilhafte Individuen sind und daß überhaupt die Ausdehnung und die Bewegung nebst allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen der Einzelwesen an sich vorhanden sind, mit dem Wesen unsres Selbstbewußtseins und mit der Gesetzmäßigkeit unsrer Intelligenz in einem eben so entschiedenen Widerspruch, als der Zweifel an der Thatsache, daß wir empfinden und vorstellen, stehen würde. Demnach fällt mit dem richtigen Verständniß der Eigenthümlichkeit und des Umfangs unsrer Selbstgewißheit die Fichtesche Ansicht von dem menschlichen Ich gänzlich hinweg. Es leuchtet ein, daß der Mensch

mit der gleichen Gesetzmäßigkeit und Zuverlässigkeit der Gewißheit, mit welcher er seines Freiheitsgebrauchs in der Ausübung seiner Thatkraft und des Einklanges zwischen der Passivität und der Activität seines Lebenszustandes in seinem Wahrnehmen sich bewußt ist, sich selbst als ein leiblich-sinnlich-intellectuelles Einzelwesen findet und erkennt, und daß er aus keinem andern Grunde, als weil er ein solches wirklich ist, als ein solches sich erkennen und als ein solches wirken kann. Das Ich ist demgemäß zwar keineswegs ein bloßes Resultat der leiblichen Organisation, aber eben so wenig eine bloße Form des Vorstellens oder eine bloß vorstellende sei es Substanz oder Thätigkeit, sondern vielmehr der ganze, seiner selbst bewußte und mit selbstbewußter Freiheit wollende und handelnde Mensch, welcher eben so begriffsmäßig, wie thatsächlich die Eigenthümlichkeiten des leiblichen, des sinnlichen und des intellectuellen Lebens und hiermit die der dritten Lebensstufe in seinem Wesen vereinigt.

### g. Die umgeänderte Wissenschaftslehre.

**114.** Die von uns in Betracht gezogene, in der Entwickelung der neueren Philosophie ein so sehr berücksichtigungswerthes Moment enthaltende Wissenschaftslehre ward von ihrem Urheber späterhin wesentlich umgestaltet. Dies geschah zu einer Zeit, da Fichte in der Eigenschaft eines volksmäßig wirkenden Redners und Schriftstellers, mit dem eifrigen Streben, die deutsche Nation durch kräftige, eindringliche Ermahnungen und Auffoderungen zur sittlichen und religiösen Veredelung und zur Erringung einer geistigen Selbständigkeit anzuregen, hervorzutreten begann [1]. Zwar ist mit billigender Theilnahme anzuerkennen, daß die hierbei Statt gefundene Ver-

---

[1]) Zuerst trat er so auf in den während seines Aufenthaltes zu Erlangen gehaltenen „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten." Ihnen folgten die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," die er zuerst in einer Reihe von öffentlichen Vorträgen in Berlin während des Winters 1804—1805 bekannt machte, und die „Anweisung zum seligen Leben", welche beide nebst jenen

änderung in seinen theoretischen Ansichten von einer heilsamen Veränderung in seinen praktischen begleitet wurde. Denn seine frühere Vergötterung der moralischen Kraft und Selbstgenugsamkeit der menschlichen Intelligenz, welche bis zu einem unläugbaren Atheismus sich verirrt hatte [1]), wich einer im religiösen Bewußtsein wurzelnden und von gläubiger Gottesverehrung durchdrungenen Zuversicht zu der erhabenen Bestimmung des Menschengeschlechtes. Jedoch genügt die neue, seit diesem Wendepuncte seiner Denkart und Gesinnung von ihm ergriffene Lehre durchaus den Anfoderungen nicht, die er selbst früher für die wissenschaftliche Durchbildung und genetische Construction der philosophischen Lehrbegriffe mit so viel Strenge an sich und an Andere gemacht. Vielmehr erscheint sie als ein lose zusammenhängendes Gewebe eines Theiles seiner älteren idealistischen Ansichten und der neu hinzugekommenen ontologischen und theologischen Vorstellungen, auf welche vielleicht die damals zu großem Ansehen gediehene Schellingsche Philosophie einen gewissen Einfluß geübt, welche aber der eigentlichen Festsetzung und Deduction entbehren und als bloße Machtsprüche hingestellt sind. Auch beschränkte er sich darauf, theils in einem kurzen Umrisse, theils in seinen mehr populären, für ein gemischtes Publicum bestimmten Vorträgen, theils in seinen akademischen Vorlesungen Mittheilungen aus dem Kreise der umgeänderten Wissenschaftslehre zu geben [2]).

---

Vorlesungen zu Berlin in dem für Preußen so verhängnißvollen Jahr 1806 im Druck erschienen. Im gleichen Sinne hielt er während des Winters 1807 — 1808 in Berlin vor einem zahlreichen Publicum seine „Reden an die deutsche Nation," als eine Fortsetzung der „Grundzüge."

[1]) Man vergl. Fichte's eigne Aeußerungen über das in religiöser Hinsicht Ungenügende seines früheren Standpunctes in der „Anweisung zum seligen Leben" S. 135 — 138, u. 204 — 214.

[2]) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinsten Umrisse dargestellt, Berlin, 1810. Die Thatsachen des Bewußtseins, Vorlesungen gehalten zu Berlin 1810 — 11, Stuttg. u. Tüb. 1817. Die Staatslehre u. s. w. nebst anderen Vorträgen aus dem Gebiete

115. Die neue Wissenschaftslehre will sich über die früher der Philosophie von Fichte angewiesenen Grenzen, denen zufolge das endliche Vernunftwesen nichts Anderes, als seine eigene Thätigkeit innerhalb gewisser nothwendiger und unbegreiflicher Schranken zu erkennen vermag, bis zu der Aufgabe erheben, das allumfassende Absolute und den an sich vorhandenen Realgrund des Ich nachzuweisen. Von der Körperwelt hält sie hierbei die Meinung der älteren fest, daß diese nichts Positives, sondern eine bloße Schranke sei, als solche nur ein Gegenstand oder Widerstand für die Thätigkeit der vernünftigen Einzelwesen, etwas Negatives, dazu bestimmt, immer aufgehoben zu werden, und nur insofern an dem Leben Antheil nehmend, als das Vernunftleben des Menschengeschlechtes auf dasselbe einwirke und ihm von dem seinigen mittheile. Die (äußere) Natur, heißt es in den „Vorträgen über die Thatsachen des Bewußtseins" [1]), ist der Wissenschaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens, nothwendig gebildet, um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen. Die geistigen Individuen sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur und mit ihrer Hervorbringung hat es die allgemeine Natur einzig zu thun [2]). Fichte erklärt aber nunmehr das Dasein, das Streben, Wirken oder Leben dieser Individuen daraus, daß ein einziges, allgemeines, unveränderliches, ewig sich gleich bleibendes Leben, welches als solches eine Kraft, ein Vermögen sei, zur wirklichen Kraftäußerung und Thätigkeit sich immerdar bestimmen müsse und daß diese seine Selbstbestimmung nur in der Form der Individualität erfolgen könne. Er nimmt an: um Selbstbewußtsein und praktisches Princip zu sein, muß sich das allgemeine Leben als

---

der angewandten Philosophie, aus dem Nachlasse herausgegeben, Berl. 1820. Vergl. J. G. Fichte's nachgelassene Werke, herausgeg. von J. H. Fichte. 3 Bde. Bonn, 1834 u. 35.

1) Zweit. Abschn. 4t. Cap. S. 113.

2) Vergl. Thats. des Bewußts. Dritt. Abschn. 3t. Cap. S. 180.

eine Welt von Individuen darstellen und es entwickelt ewig seine Kraft durch Concentration auf die individuelle Form und durch die Fortsetzung der Reihe von Individuen. Die Thätigkeit des Lebens ist ihrer Form nach ein absolutes Werden, das Werden eines Seins, welches letztere der Zweck der Thätigkeit, und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, also „Endzweck" ist. In jeder Aeußerung geht das Leben darauf aus, das ihm eigenthümliche Sein zu äußern. Daß diese Aeußerung nie zum wirklichen Sein wird, liegt in dem durch die Form der Wirklichkeit gefoderten unendlich fortdauernden Werden. Das Formale des Lebens ist die bloße Sichbestimmung zu einem Werden. Diese setzt dem Sein nichts weiter hinzu, als was aus ihrer Form folgt, die Vergänglichkeit des Besonderen und den unendlichen Fortgang. Was aber in der Aeußerung wirklich durch die ganze unendliche Reihe des Besonderen hindurch dauert, ist nicht in ihr, sondern in dem Sein selbst begründet.

116. Nun ist dasjenige, was bei jeder einzelnen Aeußerung ein Bestehen hat, was dieselbe zum Stehen oder Stillhalten bringt und durch die ganze unendliche Reihe wirklich fortdauert, die „Anschauung." Diese in ihrer absoluten Form wird nicht, sondern sie ist, und durch die Form erhält die seiende nur das unendliche Werden. Das Grundsein des Lebens ist darum in seiner Form eine Anschauung, die da ist, keine gewordene, sondern eine unwandelbare und unveränderliche. Alle Thätigkeit, die nur in das formale Leben fällt, ist von ihr wegzudenken. Insofern jedoch das Wort „Anschauung" diese Thätigkeit in sich zu enthalten scheint, ist an seine Stelle der mehr bezeichnende Ausdruck zu setzen: „das Sein des Lebens ist ein stehendes festes Bild, eine Erscheinung." Demzufolge bezieht sich dieses Sein auf ein höheres Sein, welches in der Anschauung angeschaut, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint, welches nur aus sich, von sich und durch sich besteht, und welches „Gott" ist. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung, diese drückt ihn ganz aus und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst. Aber die Anschauung wird nicht wieder angeschaut, sondern sie äußert sich

nur durch die mit ihr verknüpfte „Freiheit.“ Gottes Wesen, so wie es in ihm selbst ist, äußert sich in aller Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzweckes. Darum ist das Leben in seinem eigentlichen Sein das Bild Gottes, so wie er in sich selbst ist. Als formales Leben aber, als wahrhaft lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, in der That zu werden dieses Bild Gottes, welches aber eben darum, weil das Streben unendlich ist, niemals zur Wirklichkeit gelangt. Das Leben als Bild Gottes ist auch „das Wissen“ zu nennen, und die beiden Ausdrücke „das Leben“ und „das Wissen“ sind durchaus gleichbedeutend [1]). Hiernach ist das Wissen keinesweges ein bloßes

---

[1]) Vergl. die „Wissenschaftslehre in ihrem allgem. Umrisse,“ wo es zu Anfang heißt: die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg in seiner Einheit, das ihr als seiend erscheint, und gibt sich zuvörderst die Frage, wie dasselbe zu sein vermöge und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sei. Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eins ist schlechthin durch sich selbst, Gott, der in sich selbst lauter Leben ist. Gott kann nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen und sich zu einem anderen Sein machen; denn durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm noch außer ihm ein neues Sein entstehen. Soll nun das Wissen dennoch sein und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist, denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber außer ihm selbst, Gottes Sein außer seinem Sein, d. i. seine Aeußerung, in der er ganz ist, wie er ist, während er doch in ihm selbst auch ganz bleibt, wie er ist. Eine solche Aeußerung ist ein Bild oder ein Schema. Ist ein solches Schema — wie denn dies nur durch das unmittelbare Sein desselben klar werden kann, da es nur unmittelbar ist — so ist dasselbe schlechthin dadurch, daß Gott ist, und es kann, so gewiß er ist, nicht nicht sein. Keineswegs aber ist es zu denken als eine Wirkung Gottes, durch einen besonderen Act desselben, wodurch derselbe in sich selbst sich verwandeln würde, sondern es ist als eine unmittelbare Folge

Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge, und ohne Dauer und Anhalt zu Nichts würde, sondern es ist ein Wissen von einem Sein, nämlich von dem einen Sein, welches wahrhaft ist, von Gott, nicht aber von einem Sein außer Gott, dergleichen außer dem Sein des Wissens selbst oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich, und dessen Annahme ein klarer Unsinn ist. Nun kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an nothwendigen, in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisenden Formen des Wissens. Die Nachweisung der Nothwendigkeit dieser Formen ist die Philosophie oder die Wissenschaftslehre [1]).

---

seines Seins zu denken. Es ist der Form seines Seins nach schlechtweg, so wie er selbst schlechtweg ist, ungeachtet es nicht er selbst ist, sondern sein Schema. Wiederum kann außer Gott schlechthin nichts sein, als dieses, kein inneres auf sich beruhendes Sein, weil er dies allein ist. Nur sein Schema kann sein außer ihm und ein Sein außer ihm heißt sein Schema, beide Ausdrücke sagen Dasselbe.

[1]) Thats. d. Bewußts. S. 231—269. — So groß auch die Anregung, besonders durch Weckung des Widerstreites, gewesen, welche Fichte's Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt dem philosophischen Geist ihres Zeitalters zum Denken gegeben, und so unstreitig sie in ihrer späteren Gestalt wenigstens innerhalb des Kreises, wo sie durch seinen beredten, lebendig anregenden mündlichen Vortrag wirkte, einen Einfluß auf die Erhebung der Gemüther zum Interesse für die höchsten Angelegenheiten der Menschheit ausgeübt, so hat sie doch in beiden Gestalten keinen solchen eigentlichen Anhänger gebildet, dessen philosophische Leistungen in einer für uns näher zu berücksichtigenden Weise sich ausgezeichnet hätten. Am fleißigsten und gründlichsten bemühte sich Johann Baptist Schad für die Vertheidigung und Erläuterung der früheren Wissenschaftslehre. Er war 1758 in Mürsbach, einem Dorfe bei Bamberg, geboren. Von 1777 an lebte er als Benedictiner=

## 4) Fries.

117. Nachdem Fichte mit einem synthetischen und construirenden Gedankengange eine folgerichtige apriorische Begründung und Ausbildung der idealistischen Subjectivitätslehre hervorzubringen gesucht hatte, unternahm es Jacob Friedrich Fries [1]) in einer neuen

---

mönch in dem Kloster zu Banz, welchem er 1798 durch die Flucht sich entzog. In Jena erlangte er die philosophische Doctorwürde, und lehrte daselbst als Privatdocent von 1799—1804. Alsdann folgte er der Berufung zur ordentlichen Professur der Philosophie nach Charkow. In dieser Stellung blieb er bis zum Anfange des Jahres 1817, da er unvermuthet seines Amtes entsetzt und aus Rußland verwiesen wurde. Nachdem er ein Jahr in Berlin sich aufgehalten, kehrte er 1818 nach Jena zurück, wo er 1820 eine außerordentliche Professur der Philosophie erhielt und — seit 1821 seiner Kränklichkeit wegen außer Thätigkeit — 1834 starb. Unter seinen zahlreichen Schriften sind die bemerkenswerthesten: Gemeinfaßliche Darstellung des Fichte'schen Systems, 3 Bde. Erf. 1799 — 1800. Grundriß der Wissenschaftslehre, Jena, 1800. System der Natur- und Transcendentalphilosophie, 2 Bde. Landsh. 1803 — 1804. Seine Selbstbiographie unter dem Titel: Schad's Lebens- und Klostergeschichte, 2 Bde. Erf. 1803 — 1804, neu bearbeitet, 3 Bde. Altenb. 1828.

[1]) geb. am 23. August 1773 zu Barby, wo sein Vater Mitglied der Direction der evangelischen Brüdergemeinde war. In der Schule zu Barby und in dem theologischen Seminar dieser Brüdergemeinde erhielt er seine erste wissenschaftliche Bildung; 1795 bezog er die Universität zu Leipzig, und ging von da 1796 nach Jena, das Studium der Philosophie mit dem der Mathematik und der Naturwissenschaften verbindend. Im Herbst 1797 verließ er Jena und verweilte bis zum Jahr 1800 als Hauslehrer zu Zofingen in der Schweiz. Dann kehrte er nach Jena zurück und habilitirte sich hier im Herbst 1801 als Privatdocent. Nach einer Reise durch die Schweiz, Frankreich und Oberitalien

analytischen Bearbeitung der Theorie des menschlichen Geistes die kritische Methode der Kantischen Lehre zu vervollkommnen und vermittelst einer empirisch psychologischen Begründung diejenigen Ansichten des Subjectivismus und Idealismus, die er als „Kant's große und für die wahrhaft wissenschaftliche Ausbildung der Philosophie entscheidende Entdeckungen" betrachtete, in dieser Eigenschaft einleuchtend und geltend zu machen. Ueber das Erfoderniß und die Bedeutung der Bestrebungen, welche nach dem Vorgange Kant's auf die Ausbildung der Erkenntnißtheorie zu richten sind, erklärt er sich in folgender, den Standort seiner Lehre klar bezeichnenden Weise. Wenn wir, behauptet er, die Frage aufwerfen, was für unsere Zeit das Bedürfniß der Speculation sei? so ist die Antwort noch immer die nämliche, wie ehedem: Selbsterkenntniß in Rücksicht des Erkennens, Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens, Untersuchung der Vernunft. Sehen wir, welche bleibende Fortschritte in der Geschichte der Philosophie durch die Bemühungen eines einzelnen Mannes gemacht worden sind, so liegen diese immer im Gebiete der Untersuchung unseres Erkenntnißvermögens, wogegen alles Uebrige, wie eine bloße Modesache, sich bald vorwärts, bald rückwärts bewegt. Diese Untersuchung ist die wahre „erste Philosophie" des Baco und Descartes, das System jedes Philosophen geht, dunkler oder klarer gedacht, von einer gewissen Grundhypothese über den

---

lehrte er im Winter 1804 zu Jena Philosophie und erhielt im März 1805 zugleich mit Hegel eine außerordentliche Professur, jedoch gleich darauf den Antrag zu einer ordentlichen Professur der Philosophie und Mathematik in Heidelberg, wo er im Sommerhalbjahr 1805 seine Vorlesungen begann; 1813 ward ihm daselbst auch die Professur der Physik übertragen. Zu Michaelis 1816 folgte er dem Ruf, der ihn als Professor der theoretischen Philosophie nach Jena zurückführte. Im Jahr 1824 ward ihm daselbst die Professur der Mathematik und Physik übertragen, später ward er zum großherzogl. sächs. Geheimen Hofrath und zum Ritter vom Falkenorden ernannt. Er starb nach halbjährigem Krankenlager an den Folgen eines Schlagflusses den 10. August 1843.

Ursprung der Erkenntniß in der Vernunft aus, und ist selbst nur Folge einer individuellen Ansicht hierüber. Das Bedürfniß aller Speculation läßt sich mithin so aussprechen: wir kennen die Natur unseres Geistes noch nicht genau genug, um den Ursprung aller unserer Ueberzeugungen in ihm aufzuweisen. So viel ist aber gewiß, daß, wenn wir das Wesen der Vernunft tief genug kennen lernten, wir daraus alle Gesetze der Speculation und alle Philosophie müßten beurtheilen können, denn unsere Erkenntniß der Welt ist als Erkenntniß immer nur eine Thätigkeit meiner Vernunft, und kann als solche untersucht werden. Wer das Wesen der Philosophie nur ein wenig versteht, der sieht ein: wir schaffen keine Welt und machen keine Natur mit unserer Speculation, sondern wir wollen nur die Regeln kennen lernen, nach denen die richtige menschliche Ansicht des Göttlichen und Irdischen der Welt in unserem Geist erfolgt. Es kommt also Alles darauf an, das Wesen unseres Geistes so weit zu erforschen, als nöthig ist, um den Quell des Wissens in ihm zu finden, und dadurch einzusehen, ob wir Philosophie besitzen und welche sich nothwendiger Weise in uns findet[1]).

118. Die Mängel, welche Fries an Kant's Behandlungsweise der erkenntnißtheoretischen Probleme bemerkt, und welche er in der seinigen zu verbessern gesucht und gewüßt hat, kommen auf drei Hauptpuncte zurück. Erstens, nimmt er an, sei durch Kant die Kritik der menschlichen Geistesthätigkeiten nur theilweise in verschiedenen von einander abgesonderten Untersuchungen bearbeitet, und hierbei das psychologische und logische Moment, worin das Fundament des Ganzen enthalten sei, zu wenig berücksichtigt, während ihre Gesammtaufgabe vollständig aus einem umfassenden Gesichtspunct aufgestellt und in dem Zusammenhang einer fortlaufenden Auseinandersetzung gelöst werden müsse. Zweitens habe Kant zufolge einer fehlerhaften logischen Disposition die Gültigkeit der Kategorieen aus dem Princip der Möglichkeit der Erfahrung, und die Gültigkeit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit aus Postu-

---

[1]) Krit. d. Vern. 1ſt. B. 2te Aufl. S. 31.

laten der praktischen Vernunft zu beweisen versucht, anstatt vermittelst einer philosophisch anthropologischen Disposition die Principien des Verstandesgebrauches und den religiösen Glauben auf unmittelbare Vorstellungsweisen und Ueberzeugungen der Vernunft zurückzuführen. Drittens verkenne Kant den Charakter der transcendentalen Erkenntniß, indem er sie für eine a priori gegebene halte und ihrer empirisch-psychologischen Natur sich nicht bewußt geworden sei, da sie doch auf einer erfahrungsmäßigen Selbstbeobachtung beruhe, durch welche wir zu der Einsicht in das Dasein und in die Entstehungsart der apriorischen Grundsätze der Vernunft gelangen [1]). Von diesen Ansichten geleitet stellte Fries den drei Kantischen Kritiken seine neue oder anthropologische Kritik der Vernunft [2]) entgegen, und gab nach den in ihr entwickelten Grundlagen eine Bearbeitung der übrigen Theile des philosophischen Systemes [3]). Für

---

[1]) Neue Krit. d. V. 2te Aufl. 1st. Bd. Vorr. S. XIII—XVIII. Einleit. S. 28 u. f.

[2]) in drei Bänden, von denen der erste und der zweite die Kritik der erkennenden Vernunft, der dritte die Kritik der handelnden Vernunft enthält. 1ste Aufl. Heidelb. 1807, 2te Aufl. ebendas. 1828—1831.

[3]) System der Logik, Heidelb. 1811, 2te Aufl. 1819. Handbuch der praktischen Philosophie, 1st. Th. Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit, Heidelb. 1818. 2t. Th. Religionsphilosophie oder die Weltzwecklehre, Heidelb. 1832. Handb. der psychischen Anthropologie, 2 Bde. Jena 1820—21. Die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet, Heidelb. 1822. System der Metaphysik, Heidelb. 1824. Diesen Hauptwerken schließt sich eine Menge Abhandlungen philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhaltes und ein philosophischer Roman an: Julius und Evagoras oder die Schönheit der Seele, 2 Bde. Heidelb. 1822. Auch einen Abriß der Geschichte der Philosophie gab er noch gegen das Ende seiner vielumfassenden literarischen Wirksamkeit heraus unter dem Titel: Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten

unsre Zusammenfassung der wichtigsten Puncte dieser Lehre zerfällt sie am angemessensten in die beiden Hauptrubriken der theoretischen und der praktischen Philosophie.

### a. Theoretische Philosophie.

119. In der Untersuchung der Sinneswahrnehmungen, mit welcher die neue Kritik der Vernunft, nach einer vorausgeschickten allgemeinen Erörterung der Begriffe des „Vorstellens" und „Erkennens" und der „Selbstthätigkeit" und „Empfänglichkeit" des menschlichen Geistes [1]), ihren Anfang nimmt, unterscheidet Fries auf folgende Weise die „Empfindung" und die „Anschauung". Die Sinnesempfindung ist ihm der „passive Zustand unseres Geistes", in welchem wir zu der „Sinnesanschauung" des gegenwärtigen objectiven Mannigfaltigen eines Schalles, eines Gefärbten, eines Warmen oder Kalten, u. s. w., genöthigt werden. Jene ist auf die Empfänglichkeit, diese auf die Selbstthätigkeit des Geistes zurückzuführen. Die erregbare Selbstthätigkeit des Erkenntnißvermögens überhaupt ist die „Vernunft", und die Empfänglichkeit desselben

---

ihrer wissenschaftlichen Entwickelung, 2 Bde. Halle, 1837 u. 1840.

[1]) Wir umfassen — so bemerkt Fries in dieser Hinsicht — von unserem Geiste seine eigene innere Thätigkeit und unsere Selbsterkenntniß ist auf diese beschränkt. Unmittelbar erkennen wir also nur das Thun unseres Geistes, alles Leiden desselben, so wie wir uns dessen bewußt werden, ist daher nur Bestimmtwerden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Geistes „Selbstthätigkeit oder Spontaneität" zum Grunde, seine „Empfänglichkeit oder Receptivität" hingegen besteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung seiner Thätigkeit bestimmt zu werden, alles Passive im Geiste besteht darin, daß er durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern. Neue Kritik der Vern. 2te Aufl. I. Bd. §. 12.

ist der „Sinn". Die Vernunft ist theils „Sinnlichkeit", wiefern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht, theils „reine Vernunft" in allgemeinerer Bedeutung, inwiefern ihr unabhängig von dem Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt. Was den Sinn betrifft, so zerfällt er in den „äußeren" und in den „inneren." Durch den äußern erhalten wir die Wahrnehmungen von den Dingen außer uns, wodurch unsere Erkenntniß der Körperwelt eingeleitet wird. Diese Erkenntniß entsteht zunächst dadurch, daß zufolge der eigenthümlichen Bildung einzelner Nervenorgane die Sinneswahrnehmung sich stufenweise über den bloß subjectiven Empfindungszustand zu einer dem Bewußtsein immer klarer werdenden Anschauung erhebt. Der Reizung der Nerven entspricht eine „unbestimmte Lebensempfindung", welche in besonderen Organen zu einzelnen, dem Erkennen dienenden „Organenempfindungen" gesteigert wird [1]). Der innere Sinn, insoweit er dem Erkenntnißvermögen angehört, verschafft unserem Geiste die Selbstanschauung seiner veränderlichen Zustände, und liefert hierdurch die sinnlichen Anfänge des „Bewußtseins", welcher Ausdruck die Anerkennung unserer eigenen psychischen Thätigkeiten bezeichnet [2]). Unter diesem Sinne wird also die Empfänglichkeit verstanden, die außer dem bloßen Vorhandensein einer Thätigkeit in unserer Seele erfoderlich ist, damit wir uns derselben bewußt werden können. Zum Grunde liegt den verschiedenen wechselnden inneren Anschauungen, welche die einzelnen, veränderlichen empirischen Bestimmungen des

---

[1]) Neue Krit. d. V. 1st. B. §. 12—18. Handbuch der psychischen Anthropologie, 1st. Th. §. 22—29.

[2]) Vergl. Handb. d. psych. Anthropol. 1st. Th. §. 24. Hier behauptet Fries: Bewußtsein in der bestimmteren Bedeutung ist „Selbsterkenntniß", jene zweite höhere Stufe unserer Erkenntniß, welche dadurch bestimmt wird, daß der Mensch nicht nur erkennen, sondern auch, daß und was er erkennt, erkennen soll. Diese im Bewußtsein liegende Wiederholung jeder Geistesthätigkeit zur Selbsterkenntniß wird uns für das Ganze unserer Untersuchungen unendlich wichtig.

Selbstbewußtseins sind, das „reine Selbstbewußtsein", der bloße Ausspruch: ich bin. Die Vorstellung: „ich bin", kann nicht aus den einzelnen inneren Anschauungen selbst entspringen, sondern sie findet unabhängig von ihnen Statt, während sie allerdings nur von ihnen begleitet zu unserer Anerkennung gelangt [1]). Das Vermögen des reinen Selbstbewußtseins ist also nicht die innere Sinnlichkeit, sondern eine besondere Spontaneität des Geistes, deren Receptivität der innere Sinn ist, und welche dem letzteren zum Grunde liegend die „reine Apperception" heißt; es ist eine in jeder inneren Anschauung empirisch bestimmte „Form" der inneren Sinnlichkeit. Auch ist das reine Selbstbewußtsein keine Anschauung, sondern ein unmittebares und unbestimmtes Gefühl unseres Daseins, welches wir nur so wahrnehmen, wie es durch jede einzelne Anschauung angeregt und als ein empirisches Gefühl bestimmt wird. Denn in jeder Anschauung erkennen wir unmittelbar nicht nur, daß, sondern auch, was der vorgestellte Gegenstand ist. Aber im reinen Selbstbewußtsein wird nicht ausgesagt, was wir sind, sondern nur, daß wir sind, und wir gewinnen vermöge desselben nicht eher eine bestimmte Erkenntniß, als bis es in irgend einer einzelnen Anschauung unserer Thätigkeit erfahrungsmäßig determinirt wird. Für die innere Anschauung finden zwei Hauptgesetze Statt. Erstlich, eine innere Thätigkeit muß, um wahrgenom-

---

1) Psych. Anthropol. §. 25. Neue Krit. d. V. §. 21—26. Fries stellt für diese Behauptung folgende beiden Beweise auf. Zuvörderst bezieht sich die Vorstellung: „ich bin", auf die eine innere Anschauung gerade, wie auf die andere, der Ausdruck für jede ist immer: ich empfinde, ich denke, ich will, u. s. w. Folglich ist das reine Selbstbewußtsein in oder bei jeder inneren Anschauung schon enthalten. Dann bezieht sich jene Vorstellung nicht nur auf jede einzelne innere Anschauung, sondern sogar auf das Ganze aller dieser Anschauungen, indem sie den Gegenstand der einen zugleich als Gegenstand der anderen bestimmt und das Ich als das identische, einfache, eine und gleiche Subject aller inneren Thätigkeit zum Grunde legt.

men zu werden, einen gewissen Grad der Stärke besitzen, damit sie den inneren Sinn hinlänglich anrege. Zweitens, nur die sinnlich angeregten Thätigkeiten des Geistes fallen unmittelbar in die innere Anschauung [1]).

120. Dem Empfinden, welches durch Anregung oder Affection hervorgebracht wird, steht das Denken und Dichten entgegen, welches durch Reflexion erfolgt. In den Sinneswahrnehmungen sind wir genöthigt, gerade so vorzustellen, wie es geschieht. Dagegen im Denken und Dichten geben wir uns willkürlich die Vorstellungen selbst, mit denen wir uns beschäftigen, indem wir entweder unser Nachdenken absichtlich auf einen Gegenstand lenken, oder mit Bildern der Phantasie spielen. Das Vermögen der Willkürlichkeit der Reflexion ist der eigenthümlichsten Bedeutung der deutschen Sprache gemäß „Verstand" zu nennen. Die Sinnlichkeit und der reflectirende Verstand sind beide die gleiche Selbstthätigkeit der Vernunft, nur unter anderen Bedingungen ihrer Aeußerung. Aber die Affection und die Reflexion sind die zwei Empfänglichkeiten der Erkenntnißkraft. Bei der Affection wird durch das in der Empfindung Anregende, bei der Reflexion dagegen wird durch unseren Willen selbst die Thätigkeit bestimmt. Der Wille ist der Erkenntnißkraft für sich ebenfalls fremd und kann daher auch als etwas angesehen werden, wodurch eine Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens angeregt wird [2]).

121. Das Anschauen und das Denken machen die zwei Hauptelemente unseres Erkennens aus, indem es das Geschäft der Sinnlichkeit ist, den mannigfaltigen Stoff für die Auffassung einzelner Dinge zu liefern, und das Geschäft des Verstandes, ihn durch Einheit, durch Verbindung zu gestalten und zu ordnen. Außer diesen beiden Functionen, aus denen unsere Erkenntniß eigentlich entspringt, gibt es verschiedene Zustände und Modifica-

[1]) Neue Kritik der Vernunft, 2te Aufl. 1st. Bd. 1st. Buch, 2t. Abschn. §. 14—28.

[2]) l. c. 1st. Abschn. §. 12.

tionen der Vorstellungen, welche das Vorhandensein, den Wechsel und das wechselseitige Spiel derselben in unserem Inneren betreffen. Diese dürfen für sich weder zu dem anschauenden Erkennen, noch zum Denken gerechnet werden. Denn sie machen nur einen Mechanismus innerer Veränderungen aus, welchem zufolge die bereits in uns vorhandenen Vorstellungen weiter auf einander einwirken. Alles, was von Vorstellungen außer den Sinnesanschauungen in unserem empirischen Lebenszustand anzutreffen ist, kann im Allgemeinen der „Gedankenlauf" genannt werden. Nun liegt zwischen den Sinnesanschauungen und zwischen den willkürlichen Vorstellungen der Reflexion, die dem Verstand angehören, noch ein weites Feld innerer Thätigkeit, welche zum Theil von willkürlichen Bestimmungen abhängt, zum Theil nicht, jedoch auch in ihren unwillkürlichen Aeußerungen keineswegs dem Sinne zuzuschreiben ist, weil hier ein inneres Spiel unserer Vorstellungen sich selbst erhält. Dieses ganze Gebiet gehört der Einbildungskraft an. Gemäß dem Unterschiede zwischen dem Verstand und der Einbildungskraft läßt sich, nach dem Vorgange Platner's, der Gedankenlauf in den „logischen" oder oberen, und in den „gedächtnißmäßigen" oder unteren eintheilen. Nämlich jede Lebensäußerung unseres Geistes fodert zuerst eine sinnliche Anregung. Das angeregte Leben aber bildet sich innerlich nach Gedächtniß und Association durch Gewöhnung in seinen Fertigkeiten weiter fort, so daß hier durch die Macht der Gewohnheit unserem Geistesleben die Gesetze des untern Gedankenlaufes vorgeschrieben werden. In diesen greift dann der Verstand oder die Kraft der Selbstbeherrschung mit willkürlicher Leitung der Vorstellungen ein, und gibt unserem Leben den oberen Gedankenlauf der Selbstausbildung nach Zwecken, welche der menschliche Wille sich selbst aufgegeben hat [1]).

122. Bei dem gedächtnißmäßigen Gedankenlauf ist zunächst das Vorhandensein und die Fortdauer der Vorstellungen in unserem Innern, mithin das „Gedächtniß" zu betrachten, welches in

---

[1]) l. c. 3t. Abschn. §. 29. Psych. Anthropol. §. 10.

dem Vermögen besteht, gewonnene Vorstellungen aufzubewahren. Dies Vermögen erklärt sich im Allgemeinen aus dem Gesetze, daß in der Natur jede einmal in Thätigkeit gesetzte Ursache mit einem bestimmten Grade fortwirkt, bis hierin durch anderweitige Einflüsse eine Veränderung hervorgebracht wird. Zu den Vorstellungen, die uns bereits beschäftigen, kommen immer andere hinzu. Hierdurch wird die Thätigkeit unserer Vorstellungskraft immer mehr getheilt, die vorhergehenden werden zurückgedrängt und verdunkelt. Diese bedürfen daher von Zeit zu Zeit einer Wiederverstärkung, um mit Klarheit von neuem in uns hervortreten zu können. Auf solche Weise ist anzunehmen, daß unser gesammtes Wissen stets in unserem Geiste gegenwärtig ist, während jedoch in jedem Augenblicke nur sehr wenige Vorstellungen die gehörige Stärke besitzen, um für sich zum Bewußtsein zu gelangen. Das Vergessen aber ist als eine immer wachsende Verdunklung unserer Vorstellungen zu betrachten, wobei nicht angenommen zu werden braucht, daß manche unter ihnen uns jemals ganz verloren gehen. Denn der Grad ihrer Lebhaftigkeit kann in's Unendliche abnehmend gedacht werden. Uebrigens beruht das Andauernde in unserem Geiste zunächst nicht auf der Fortdauer der eingetretenen Thätigkeiten, sondern nur auf der Fortdauer der Vermögen zu denselben. Jede sinnlich angeregte Vorstellung oder andere Thätigkeit geht schnell vor dem Bewußtsein vorüber. Aber nachdem sie einmal in uns erweckt worden, so haben wir dadurch die Fertigkeit erhalten, daß sie durch bloße innere Gegenwirkungen der Association wieder hervorgebracht werden kann. Das Leben des menschlichen Geistes besteht in dem Inbegriffe dieser seiner Vermögen, welche uns zwar nicht unmittelbar in der inneren Anschauung erscheinen, aber auf welche als auf die dauernden Eigenschaften des Geistes die innere Erfahrung hinweist. So kann die Verdunklung unserer Vorstellungen tausendfältig Statt finden, während ein bestimmtes Vermögen für eine gewisse Classe von Vorstellungen gleichsam im latenten Zustande bleibt und gar nicht angeregt wird. Ferner kann die Thätigkeit auch angeregt sein, ohne im Augenblicke zu unserem Bewußtsein zu gelangen, da sie im Allgemeinen erst einen zureichenden Grad der Stärke erreicht haben muß, um den inneren Sinn hinlänglich zu rühren. Dann kommt

es vorzüglich hier noch auf die verschiedenen Stufen des Bewußtseins an, welche sich von den ersten sinnlichen Anregungen durch alle Gradationen der Aufmerksamkeit hindurch steigern. Endlich am häufigsten tritt der Fall ein, daß erregte Thätigkeiten durch die Entziehung der Aufmerksamkeit verdunkelt werden [1]).

123. Aus dem Gedächtniß erklärt sich nur, daß die Vorstellungen in uns beharren, so wie aus dem innern Sinn und aus der Aufmerksamkeit, daß wir uns ihrer bewußt sind. Erst die Einbildungskraft, welche überhaupt das Vermögen des unwillkürlichen inneren Spieles unserer Vorstellungen ist, bringt die Gesetze hinzu, nach denen jenes beständige Steigen und Fallen ihrer Lebhaftigkeit verursacht wird, worauf die lebendige Thätigkeit unseres Selbstbewußtseins beruht. Die innern Erscheinungen, die man gewöhnlich auf sie zurückführt, rühren unter der Leitung des Verstandes aus der Vereinigung zweier Kräfte von ganz verschiedenem Ursprunge her, der „reproductiven" und der „productiven" Einbildungskraft [2]). Die reproductive gibt uns nur Vorstellungen wieder, welche schon in uns rege gewesen sind. Vermöge ihrer Wirksamkeit nehmen diese an Dunkelheit oder an Klarheit zu und wird durch eine eben in unserem Bewußtsein auftretende eine andere mit herbeigezogen. Ihre Gesetze ergeben sich für uns aus zwei Arten von Erscheinungen, theils aus der Wiederverstärkung der Vorstellungen durch Association, theils aus dem Einflusse der Gewohnheit auf das Spiel derselben. Die verschiedenen Beziehungen, nach denen sie sich verknüpfen, fallen unter zwei Hauptgesichtspuncte, nämlich unter das Verhältniß der „Gleichzeitigkeit" und das der „Verwandtschaft." Unsere Vorstellungen gehen eine Verbindung ein, wenn sie in einem Ablauf unserer Lebensäußerung zusammentreffen, und dies um so mehr, je näher sie aus dem gleichen bestimmten Vorstellungsvermögen geflossen, je verwandter sie also sind. Sinnliche Vorstellungen verknüpfen sich am leichtesten mit

---

[1]) Neue Krit. d. V. l. c. §. 30. u. 31.

[2]) l. c. §. 32.

sinnlichen, intellectuelle mit intellectuellen. Aus diesen beiden Grundverhältnissen lassen sich alle anderen ableiten, wenn nur gehörig auf das Ganze unseres Lebens Rücksicht genommen und nicht bloß nach einzelnen herausgerissenen Momenten geurtheilt wird. Auf solche Weise ergibt sich das allgemeine Gesetz für die Association der Vorstellungen, daß die gelegentliche Verstärkung der einen auf die Verstärkung einer andern wirkt theils nach dem Verhältnisse der Stärke, mit welcher sie in früheren Lebenszuständen beisammen waren und in Beziehung auf einander standen, theils nach dem Verhältniß ihrer größeren oder kleineren Verwandtschaft unter einander, theils nach dem Verhältniß, in welchem jene früheren Lebenszustände überhaupt auf den gegenwärtigen einwirken. Der Grund dieses Gesetzes liegt darin, daß die einzelnen verschiedenen Thätigkeiten, welche der Geist jedesmal zugleich äußert, doch in einer Einheit seiner Handlung zusammengehören. Wird nun irgend ein Theil dieser Handlung neu belebt, so verbreitet sich die Verstärkung verhältnißmäßig über das Ganze der Handlung und zeigt für unsere innere Wahrnehmung die Erscheinungen der Association. Die Gesetze der Verstärkung der inneren Thätigkeit durch Association sind daher eigentlich Gesetze des Spieles unserer geistigen Lebensthätigkeiten unter einander, sie sind die Gesetze der Belebung unseres ganzen Inneren durch die erhöhte Thätigkeit irgend eines einzelnen Theiles. Jeder kleinste Anstoß verbreitet seine Schwingungen verhältnißmäßig über unser ganzes inneres Leben. Die allgemeinste Erscheinung der Wiederverstärkung der Vorstellungen ist die Rückerinnerung. Sie ist mit der Wiedererweckung insofern einerlei, als sie in dem Bewußtsein einer bereits früher von uns gefaßten Vorstellung, in der wiederholten Auffassung derselben besteht. Jedoch unterscheidet sie sich von dem bloßen Wiederbewußtsein durch die Anerkennung, daß und wie eine innere Thätigkeit schon ehemals in uns vorhanden gewesen ist. Hierzu wird erfodert, daß die mannigfaltigen wieder hervortretenden Thätigkeiten durch die productive Einbildungskraft in der Zeit mit einander verknüpft werden. Was den Einfluß der Gewohnheit [1]) auf die Er-

[1]) Die Gewohnheit überhaupt wird von Fries erklärt als der Ein-

weckung der Vorstellungen betrifft, so beruht er darauf, daß sie sich um so leichter gegenseitig hervorrufen, je öfter und mit je größerer Lebhaftigkeit sie in einem Lebenszustande beisammen gewesen sind. Wo die Gewohnheit in dieser Hinsicht ihre Macht übt, da wird durch sie die unwillkürliche Association unterstützt, während die eigenthümliche Wirksamkeit des Verstandes verhältnißmäßig zurücktritt [1]).

124. Die productive Einbildungskraft nimmt in unserem Wissen ein eigenthümliches Gebiet mit scharf gezeichneten Grenzen in der Mitte zwischen dem Sinn und dem Verstand ein, das Gebiet der reinen Mathematik nach ihrem ganzen Umfang oder der „anschaulichen Verbindung." In unseren Wahrnehmungen der Außenwelt wirken zwei verschiedene Anschauungsweisen zusammen. Die eine zeigt uns die Dinge bloß nach einer Beziehung auf unsere erfindende und wahrnehmende Kraft, die andere dagegen läßt uns die Gegenstände in Verhältnissen zu einander erkennen. Süß oder bitter, warm oder kalt, schallend, duftend, roth oder grün ist ein Körper nicht für den andern, sondern nur für unser Selbst, für den lebendigen Geist. Ein Körper im Verhältnisse zu dem andern ist nur ein anziehendes und zurückstoßendes Bewegliches. Allen verschiedenen Weisen der Empfindung dessen, was ein Körper für uns ist, liegt eine „vereinigende Anschauung" zum Grunde, welche bewirkt, daß wir durch jene Weisen ein und dasselbe Außending erkennen, und daß es sich uns als ein im Raum und in der Zeit vorhandenes materielles darstellt. Eben so wird vermöge der inneren Empfindung nur das zum Grunde liegende Selbstbewußtsein zur Anerkennung unserer eigenen Seelenthätigkeiten bestimmt, und hier macht sich eine vereinigende Anschauung dadurch geltend, daß

---

fluß, welchen die Wiederholung der nämlichen activen und passiven Zustände auf die künftige Wiederentstehung derselben hat, und welcher in der größeren Leichtigkeit besteht, womit die nämlichen Veränderungen wieder erfolgen.

[1]) l. c. §. 32—37. Psych. Anthropol. §. 35—38.

die Anerkennung unter das Zeitverhältniß fällt. Die einzelnen Sinnesanschauungen fassen also in sich ein unmittelbar gegebenes Mannigfaltiges, welches in Raum und Zeit als verbunden angeschaut wird. Dagegen die zu der Empfindung erst hinzutretende vereinigende Anschauung, als Eigenthum der productiven Einbildungskraft, enthält eine anschauliche Verbindung oder eine synthetische Einheit der Dinge im Raum und in der Zeit. Durch die Construction der Gegenstände im Raum und in der Zeit gewinnen wir die anschauliche Vorstellung der Dauer, Größe, Gestalt, Lage und Entfernung, mithin die Vorstellung der „figürlichen synthetischen Einheit" der Gegenstände oder des „Mathematischen" in unserer Erkenntniß. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind selbst Anschauungen und keine allgemeinen Begriffe, und sie unterscheiden sich als reine Anschauungen, welche aus einer nicht erst durch die Empfindung gegebenen Grundbestimmung des Geistes entspringen, von der Sinneswahrnehmung. Das sinnliche Wahrnehmen bietet die Dinge unmittelbar unserem Bewußtsein nicht als in der Zeit und im Raume wirklich construirte dar, sondern lediglich unter den Bedingungen ihrer jedesmal möglichen Construction, welche erst von der Einbildungskraft in den Vorstellungen der figürlichen Verbindung, oft sogar willkürlich, hinzugethan wird. Bei der bezeichneten Function der productiven Einbildungskraft ist nun noch, zur Unterscheidung des Unwillkürlichen und des Willkürlichen in ihr, darauf zu achten, daß hier theils eine zum Grunde liegende, in unserem Selbstbewußtsein sich kund gebende, theils eine beobachtende, zum Selbstbewußtsein erhebende Thätigkeit Statt findet. Die productive Einbildungskraft zeigt sich von der einen Seite als unser Vermögen, die mathematischen Anschauungen von Raum und Zeit und von der figürlichen Verbindung der Dinge zu besitzen, von der andern aber als unsere Fähigkeit, dieser mathematischen Anschauungen, so wie sie in der Vernunft liegen, uns bewußt zu werden. In der ersten Bedeutung ist sie eine ursprüngliche unwillkürliche Selbstthätigkeit der Erkenntnißkraft, in der andern kommt ihr eine willkürliche Thätigkeit zu, indem die Selbstbeobachtung zwar zum Theil noch des inneren Sinnes sich bedienen kann, oft aber auch der Reflexion bedarf. Die wissenschaft-

liche mathematische Erkenntniß ist die auf Regeln gebrachte Beobachtungskunst der productiven Einbildungskraft; durch sie können wir uns am leichtesten darüber verständigen, wie etwas unmittelbar schon in der Vernunft Gegebenes nur von uns wieder aufgefunden und beobachtet wird[1]).

125. Diejenigen Erscheinungen sowohl in unserem Denken, als im Dichten, welche man gemeiniglich der Einbildungskraft zuschreibt, gehören ihr meistentheils in der Vereinigung ihrer beiden Vermögen an. Die Vereinigung kommt dadurch zu Stande, daß die reproductive Einbildungskraft zufolge des Spieles ihrer Associationen zum „Abstractionsvermögen", oder zur „schematisirenden Einbildungskraft" wird. In diesem Spiele werden die Vorstellungen aus ihren ersten, vermöge der Sinnesanschauung in unser Bewußtsein aufgenommenen Verbindungen losgerissen, wir vergegenwärtigen uns alsdann nur Theile aus gegebenen Erkenntnissen und erhalten dergestalt „bloße Vorstellungen" oder „problematische Vorstellungen", welche nicht mehr Erkenntnisse sind. Auf diesem Weg entstehen die „freien Vorstellungen", welche wir entweder als Bilder im Dichten oder als Merkmale im Denken anwenden können, ohne an die strenge Regel des anschaulichen Erkennens gebunden zu sein. Die productive Einbildungskraft legt zwar zunächst und unmittelbar die Formen ihrer figürlichen Verbindung an die Gegenstände der Sinnesanschauungen selbst an. Nachher aber werden ihr auch eben so jene Bilder zugeführt, und nun ertheilt sie diesen gleichfalls ihre Formen und vereinigt ihre Combination mit der Association der reproductiven Einbildungskraft in allem Denken und Dichten. Im Denken gebrauchen wir die Einbildungskraft zum mittelbaren Erkennen, im Dichten zu einem bloßen freien Spiele der Vorstellungen. Das Denken ist das Geschäft des Verstandes, das Dichten dagegen vorzugsweise Aeußerung der Einbildungskraft, und zeigt sich entweder als ein unwillkürliches, ein Träumen, welches „der Phantasie", oder als ein willkürliches,

---

[1]) Kritik d. Vern. §. 37—41. Psych. Anthropol. §. 29. System der Logik, §. 16.

welches „der Dichtungskraft“ zugeschrieben wird. In beiden Fällen ist das Dichten unter die wichtigsten Seelenthätigkeiten zu rechnen, und verbreitet seinen Einfluß über unser ganzes Leben und dessen Wohl und Weh [1]).

126. Von dem „gedächtnißmäßigen Gedankenlauf“ unterscheidet sich der „logische“ theils durch die willkürliche Vorstellungsweise der Reflexion, theils durch die mittelbare logische, in der Form der Begriffe, der Urtheile, der Schlüsse und der Wissenschaft zu Stande kommende Erkenntnißweise [2]). Den Weg zum Denken bahnt, wie wir gesehen haben, die Einbildungskraft, indem sie bloße Vorstellungen von ihrem ursprünglichen Verhältnisse zur Erkenntniß frei macht. Im Denken nun will der Verstand das bloße Vorstellen auf das Erkennen wieder zurückführen, und stellt der „unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß“ eine „mittelbare discursive“ entgegen, mit welcher er mehr zu erreichen sucht, als der Sinn und die Einbildungskraft vermögen [3]). Jede gedachte Erkenntniß gelangt mit Hülfe der Begriffe im Urtheile zu unserem Bewußtsein. Das Urtheil ist eine Erkenntniß der Gegenstände durch Begriffe. Der Begriff ist die Anerkennung einer „analyti-

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 41 u. 42. Psych. Anthropol. §. 37. System der Logik, §. 13 u. 15.

[2]) Fries nennt deshalb auch das Denken „die willkürliche Thätigkeit der künstlichen Selbstbeobachtung.“ System der Logik, §. 19. Vergl. Handb. der psychisch. Anthropol. §. 39, wo es heißt: im Denken setzt der Verstand dem oberen Gedankenlauf den Zweck, uns das Bewußtsein oder die Aufklärung derjenigen Bestimmungen in unserer Erkenntniß zu verschaffen, welche uns nicht unwillkürlich durch den inneren Sinn in Anschauungen klar werden. Diese künstliche Selbstbeobachtung mit willkürlicher Aufmerksamkeit gelingt uns nur durch den Gebrauch der Begriffe in Urtheilen.

[3]) Krit. d. Vern. 2t. Buch. Einleit. §. 43. System d. Logik. §. 19.

schen Einheit", ist das herausgehobene Gleiche in mehreren verschiedenen Vorstellungen, und entsteht ursprünglich auf dem analytischen Wege durch Vergleichung und Abstraction, indem wir einzelne Theilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntniß aussondern. Dieser Weg der Abstraction oder Zergliederung der Vorstellungen, „die logische Analysis", ist für den Verstand die ursprüngliche Bildungsart der Begriffe. Außer ihr gibt es noch eine abgeleitete, „die logische Synthesis", oder die „Determination", die Zusammensetzung der Begriffe, da der Verstand von bereits gewonnenen allgemeineren Vorstellungen ausgeht und durch Verbindung derselben besondere bildet. Für sich ist der Begriff eine problematische Vorstellung, durch deren Vergegenwärtigung allein nichts erkannt wird, und er dient nur zu diesem Zweck, indem wir ihn im Urtheile von bestimmten Gegenständen prädiciren. Dergestalt wird der Begriff ein Erkenntnißgrund anderer „Begriffe oder Gegenstände", und heißt insofern ein „Merkmal." Er hat demzufolge eine Sphäre von Vorstellungen, deren Merkmal er ist, so wie einen bestimmten ihm eigenthümlichen Inhalt. Vollständig gedacht wird er nach seinem Inhalte, wenn wir ihn definiren, und nach seiner Sphäre, wenn wir ihn eintheilen. Als Zusammenfassung eines bestimmten zur Vorstellung von Gegenständen gehörigen Stoffes hat er eine objective Bedeutung und macht auf Allgemeingültigkeit Anspruch, welche durch das Anschauen nie erreicht werden kann. Hierauf beruht der Unterschied zwischen dem Begriff und dem Bild und Schema der Einbildungskraft. Die Begriffe werden nicht, wie das Schema, als einzelne Vorstellungen eines denkenden Subjectes, sondern als Zusammenfassungen eines bestimmten, zur Vorstellung von Gegenständen gehörigen Stoffes unterschieden. Sie sollen nicht als Bestandtheile in einem einzelnen Bilde der Einbildungskraft, sondern als Theilvorstellungen in einer allgemeinen Erkenntniß angeordnet werden. Nicht subjectiv ein einzelnes Bewußtsein des Vorstellungsvermögens, sondern objectiv die Vorstellung einer gewissen Bestimmung des Gegenstandes heißt ein Begriff. Die mittelbare Vorstellungsweise, welche im Begriffe nach der Beziehung theils seines Inhaltes, theils seiner Sphäre erfolgt, ist sich selbst nicht genug, sie läßt ihre Aufgabe unerfüllt,

wenn sie nicht wieder auf die unmittelbare anschauliche Vorstellungsweise sich stützt. Denn erstlich ist es uns unmöglich, einen Begriff bloß durch die Angabe seines Inhaltes im Bewußtsein aufzufassen, weil diese ihn aus mehreren anderen Begriffen zusammensetzt, deren jeder wieder definirt werden müßte, und so ohne Ende fort. Deswegen stellen wir ihn uns gewöhnlich gar nicht vermittelst seiner Inhaltsangabe, sondern nur in einem Schema der Einbildungskraft vor. Zweitens würde uns das Denken zu keinem Erkennen führen, wenn wir nicht den Begriff auf das Dasein des individuellen Gegenstandes der Anschauung bezögen[1]).

127. Der Vorzug der durch Urtheile vermittelten gedachten Erkenntniß vor dem bloßen Anschauen beruht darauf, daß wir uns in ihr des allgemein und objectiv Gültigen bewußt werden können. Demzufolge wird der Modalität nach der Zweck des Urtheilens erst in den apodiktischen Behauptungen wirklich erreicht, welche allein auf Vollständigkeit Anspruch machen. Der Quantität nach wird mit einzelnen Urtheilen gar nichts gewonnen, indem diese nicht über die Anschaulichkeit der Erkenntniß hinausgehen. Besondere Urtheile aber sind nur eine Zusammenziehung mehrerer einzelner. Daher ist das vollständige Urtheil quantitativ ein allgemeines; in ihm wird wirklich die Verbindung von zwei Begriffen erkannt. Wir bezeichnen dasselbe durch den Ausdruck „Regel", und nennen das einzelne im Verhältniß zu ihm den „Fall". Der Qualität nach sind alle bedeutende Urtheile bejahend. Durch die Verneinung wird für sich im Erkennen nichts Positives gewonnen, und sie dient allein zur Abwehrung des Irrthums. Sonach sind die Unterschiede der Relation nach die einzigen, welche für das vollständige Urtheil stehen bleiben. In der Form desselben erkennen wir immer die nothwendigen Verbindungen von Begriffen, gewöhnlich „Gesetze" genannt. Die Vorstellung der Gesetze aber würde für sich allein keinen Erkenntnißwerth haben, wenn wir ih-

[1]) Krit. d. Vern., 1st. Bd. 2t. Buch, 1st. Abschn. §. 44. System d. Logik, §. 23. u. 24.

nen nicht das Individuelle der Anschauung in unserem Bewußtsein unterordneten. Eine solche Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine geschieht im Schluß. Er ist die zweite nothwendige Stufe der reflectirten Erkenntniß als Bestimmung des Falles durch die Regel. Hiernach verstehen wir die Bedeutung, welche der Begriff, das Urtheil und der Schluß für die logische Vorstellungsart besitzen; diese erreicht aber in dem Schlusse noch nicht ihre Vollständigkeit. Nämlich die einzelnen Erklärungen und Eintheilungen der Begriffe beziehen sich auf ein Ganzes der Classification unserer Vorstellungen, und die Unterordnungen durch Schlüsse bahnen uns den Weg zu höchsten allgemeinen Regeln. Das oberste Allgemeine in unserem Denken wird ein Princip genannt, welches im Begriff enthalten ein einfacher Begriff, im Urtheil ausgesprochen ein Grundsatz ist. Die Erkenntniß aus Principien heißt die Wissenschaft, und die Form der vollständigen Unterordnung alles Besonderen unter sein Princip das System [1]).

128. Der Zweck der logischen Vorstellungsweisen ist darauf gerichtet, daß wir zum Gegenstand unseres Wissens die Gesetze der Verknüpfung und Einheit alles Erkenntnißstoffes in unserem Bewußtsein machen, welche ein wesentliches und ursprüngliches Eigenthum unseres Geistes sind, während wir sie jedoch nur im Denken, also vermittelst jener Formen, zu unserer Anerkennung bringen können. Hier ist demnach die nothwendige Selbstthätigkeit unserer Vernunft, vermöge deren sie die bezeichneten Gesetze in sich trägt, von der Reflexion oder der willkürlichen inneren Selbstbeobachtung zu unterscheiden, welche uns bloß zur Anerkennung derselben verhilft und auf solche Art ergänzt und vervollständigt, was der innere Sinn nur mangelhaft für die Selbsterkenntniß darbietet. In unserer Vernunft liegt über allen Irrthum erhaben ein Inbegriff ursprünglicher Erkenntnisse, die aber für sich unaussprechlich blei-

---

[1]) Krit. d. Vern. 1st. Bd. 2t. Buch, 1st. Abschn. §. 44 — 48. System d. Logik, §. 38, 39 u. 65.

ben, welche nicht vor die Anschauung sich stellen lassen, und deren wir nie im Ganzen, sondern nur in zerstreuten Einzelheiten oder in allgemeinen Formen bei Gelegenheit sinnlicher Wahrnehmungen durch Reflexion uns bewußt werden. Zu ihnen gehört jedes allgemeine Gesetz, welches wir anzuerkennen im Stande sind, und vorzüglich jede Verbindung, welche wir durch die Kategorieen denken. Ferner findet sich unter ihnen das Fundament alles Glaubens, dem zufolge wir überzeugt sind, daß in der ewigen Ordnung des Seins das höchste Gut und dessen Ideal das Gesetz des Daseins der Dinge ist, und durch welchen unsere Ideen der Schönheit, der Tugend und des Rechtes Realität für uns erhalten. Diese unmittelbaren Erkenntnisse liegen nun tief in dem inneren Wesen der Vernunft verborgen, so daß sie unmittelbar dieselben nicht in sich wahrzunehmen vermag. Denn in Hinsicht auf das Selbstbewußtsein ist sie zunächst an den innern Sinn gebunden. Durch ihn erst wird die Reflexion eingeleitet, welche uns theils in positiven Begriffen und Urtheilen über die Erfahrungsgegenstände, theils in den das Uebersinnliche betreffenden negativen Formen der Ideen allmählig und mittelbar unser ganzes Innere aufhellt. Im Reflexionsvermögen, oder was dasselbe sagt, im Denkvermögen vereinigen sich also zwei Thätigkeiten, die höhere Selbsterkenntniß, in welcher wir uns unseres ganzen geistigen Lebens und nicht bloß des Augenblickes der Gegenwart bewußt werden, und die innere Thatkraft, die Wirksamkeit des Willens in Lenkung der Aufmerksamkeit[1]).

129. Jedes Urtheil ist eine bloße Formel des Wiederbewußtseins einer unmittelbaren Erkenntniß. Daher beruht seine Wahrheit auf seiner Uebereinstimmung mit derselben und es unterscheiden sich, abgesehen davon, daß aus einem bereits festgestellten ein anderes in der Form des Schlusses abgeleitet werden kann, worin der eigentliche Beweis besteht, zwei Weisen seiner ursprünglichen

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c. 2t. Abschn. §. 50—56. Syst. d. Logik, §. 117 u. 124. Handb. der psych. Anthropol. §. 39 u. 40.

Begründung. Entweder werden wir uns jener Erkenntniß selbst auch unmittelbar bewußt, oder sie ist so beschaffen, daß wir schlechterdings des Urtheiles und der Reflexion bedürfen, um sie in uns zu finden. Im ersten Fall ist sie eine „Anschauung", und die Begründung des Urtheiles durch sie kann die „Demonstration" genannt werden. In den Erfahrungswissenschaften und in der Mathematik bedienen wir uns dieser Begründungsweise; wir behaupten etwas, weil es beobachtet und erfahren worden ist, oder weil wir seine Wahrheit selbst in der reinen Anschauung nachzuweisen vermögen. Für alle solche Erkenntnisse könnten wir aber auch die Reflexion und die Urtheilsform entbehren. Das Urtheil wiederholt uns hier nur, was wir ohnehin schon wissen, und wovon wir uns auch bereits bewußt sind, daß wir es wissen. Der eigentliche Zweck der Reflexion ist einzig in solchen Erkenntnissen zu suchen, deren Grundurtheile keiner Demonstration fähig sind, also in den „philosophischen". Philosophische Urtheile fällen wir, wenn sie Grundsätze sind, schlechthin und apodiktisch, ohne uns auf eine ihnen zum Grunde liegende Anschauung berufen zu können, wir sagen in ihnen Sätze aus, die sich nur denken lassen, während sie doch von keinem anderen Urtheil abhängen. Wenn wir z. B. behaupten: jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichsein ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder, wenn wir über Recht und Unrecht, Tugend und Laster urtheilen und hier dies als obersten Grundsatz aussprechen, daß jedes vernünftige Wesen seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden soll, oder endlich, wenn wir das Dasein Gottes und die Freiheit des Willens behaupten, so gründen wir unser Urtheil weder auf ein anderes, noch auf Anschauung. In diesen Behauptungen werden wir ewiger Gesetze für die Natur, für die Freiheit und für die wandellose Ordnung der Dinge uns bewußt, welche in unserer Anerkennung nicht hervortreten könnten, wenn sie nicht als unmittelbare Erkenntnisse in unserer Vernunft lägen, nur daß wir des Urtheiles benöthigt sind, um sie aus unserem Innern hervorzuziehen und uns zu vergegenwärtigen. Ein Urtheil solcher Art läßt sich nur dadurch rechtfertigen, daß man nachweist, welche ursprüngliche und unmittelbare Vernunft-

erkenntniß in ihm ausgesprochen wird, ohne daß man jedoch im Stande sein sollte, sie neben dasselbe hinzustellen, und es so vergleichend durch sie zu sichern[1]).

130. Die angegebene Rechtfertigungsweise philosophischer Grundsätze heißt im Gegensatze gegen die Demonstration die „Deduction". Die Deduction soll das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntniß enthüllen, auf welchem ein Grundsatz beruht. Nun werden wir uns aber des Gesetzes nur durch den Grundsatz bewußt. Folglich kann sie lediglich darin bestehen, daß man aus einer Theorie der Vernunft die Einsicht ableitet, welche ursprüngliche Erkenntniß dem Menschen zukommen muß, und was für Grundsätze aus ihr nothwendig entspringen. Hieraus ergibt sich die Wichtigkeit der philosophischen Anthropologie für die Philosophie. Die Grundsätze der letzteren liegen ohne alle Begründung in unseren Ueberzeugungen. Kein Satz aber darf ohne Grund angenommen werden. Man muß sie daher durch eine Deduction schützen, in welcher gezeigt wird, daß die in ihnen ausgesprochenen Wahrheiten aus dem Wesen der Vernunft stammen. Dies ist nun ein Geschäft der Anthropologie und somit Sache der inneren Erfahrung. Dem gemäß beruft sich die Philosophie allerdings für die Wahrheit ihrer Sätze zuletzt auf das innerlich Beobachtete, aber nicht, um sie hierdurch zu beweisen, was sie zu bloß empirischen herabsetzen würde, sondern um sie vielmehr als unverweisliche, unserem Geist einwohnende Grundsätze darzulegen. Hierdurch gewinnt man im Gebiete der Philosophie den „richtigen idealistischen Gesichtspunct", der es möglich macht, über alle Wahrheit ein entscheidendes Urtheil zu fällen, ohne aus den Schranken der menschlichen Subjectivität in das Object überzuspringen. In diesem Sinne darf der Philosoph nicht behaupten: „die Sonne steht am Himmel", sondern nur: „jede endliche Vernunft weiß, daß die Sonne am Himmel steht", er darf nicht sagen: „der Wille ist frei", sondern nur: „jede endliche Vernunft glaubt an die Freiheit

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c. §. 70.

ihres Willens", er darf nicht den Ausspruch thun: „es ist ein Gott", sondern nur: „jede endliche Vernunft ahnet in dem Leben der Schönheit der Gestalten durch die Natur die allwaltende ewige Güte"[1]).

131. Die philosophischen Grundsätze, welche auf die angegebene Weise deducirt werden müssen und das Eigenthümliche an sich tragen, daß sie allein durch Reflexion und nur in synthetischen Urtheilen zu unserem Bewußtsein gelangen, machen den Inhalt der „Metaphysik" aus[2]). Sie sind theils diejenigen Principien, durch deren Anwendung unsere Wahrnehmungen einen nothwendigen Zusammenhang erhalten und auf welchen daher unsere Naturerkenntniß und die Möglichkeit der Erfahrung beruht, theils gehen sie über die Schranken der Naturerkenntniß hinaus und gehören, ohne ein positives Verhältniß zum Sinn, unmittelbar der reinen Vernunft an. Nun ist ein Begriff, insofern er seinen Gegenstand in dem Kreise des Sinnenfälligen und Anschaulichen findet, ein „Begriff in engerer Bedeutung" oder ein „Verstandesbegriff", wenn aber dies nicht der Fall ist, und er bloß aus der Vernunft entspringt, eine „Idee"[3]). Demnach bestehen die philosophischen Grundsätze der zweiten Art aus Ideen, die der ersten aus Verstandesbegriffen, jene bilden die „höhere Metaphysik", diese dagegen die „niedere". Die Betrachtungen der höheren beginnen mit dem Gegensatze der Freiheit gegen die Natur und des Ewigen gegen das Endliche, sie enthalten in unseren apriorischen Vorstellungen von der Seele, der Welt und der Gottheit die ideelle Vollendung der in der niederen dargestellten Grundsätze. Nach diesem ihrem rein theoretischen Inhalte dienen sie aber nur zwei anderen Systemen von Principien zum Fundamente, durch welche sie selbst

---

1) Krit. d. Vern. l. c. 4t. Abschn. §. 70. System d. Logik, §. 69.

2) Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, §. 86. System der Metaphys. §. 10—13.

3) Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, §. 87. Vergl. §. 123.

erst eine positive Bedeutung gewinnen. Das erste derselben ist die Wissenschaft einer allgemeinen Gesetzgebung des Werthes der Dinge für frei wollende Wesen, welche den von uns anzuerkennenden letzten Endzweck im Dasein der Dinge feststellt. Unsere Vernunft ordnet in reiner Selbstthätigkeit den zufälligen Vorschriften des Wollens ein nothwendiges Sollen über; sie hebt uns durch die Idee der moralischen Willensfreiheit über die Natur empor und bestimmt die gegenseitige Gemeinschaft des Menschengeschlechtes, indem sie diese auf eine über die physische Nothwendigkeit erhabene intelligible Weltordnung bezieht. Das zweite wendet die Idee der Zweckmäßigkeit im Dasein der Dinge auf eine allgemeine Beurtheilung der Natur an. Hiernach zerfällt die gesammte Metaphysik in drei Haupttheile, in speculative Philosophie, in Ethik und in Teleologie der Natur oder Weltzwecklehre [1]).

132. Zum Behuf seiner Deduction der metaphysischen Principien bestimmt Fries die ursprünglichen unmittelbaren Eigenthümlichkeiten des Vernünftigen in unserer Erkenntniß, und erörtert hiermit den anthropologischen Grund des Allgemeingültigen und Nothwendigen in derselben. Hierbei geht er von der Bemerkung aus, daß ein durchgängiger und nothwendiger Zusammenhang in allen unseren Erkenntnissen Statt findet, welcher daraus entspringt, daß wir vermöge unseres reinen Selbstbewußtseins das Dasein jedes von uns aufgefaßten Gegenstandes mit dem unserigen als zu einer und derselben Welt gehörig verknüpfen, wodurch unsere Wahrnehmungen, Anschauungen und gedachten Vorstellungen insgesammt mit der Anerkennung unseres Ich zu einer objectiven synthetischen Einheit sich verbinden. Folglich stimmt das unmittelbare Erkennen unserer Vernunft in jedem Augenblick ihrer Lebensäußerung zu einem allgemeinen Ganzen zusammen, welches die „transcendentale Apperception" genannt werden kann. In demselben ist das reine Ich der einzige unmittelbare Gehalt, welcher nicht durch den

---

[1]) System der Metaphys. l. c. Krit. d. Vern. 2t. Bd. 3t. Buch, Einl. §. 86. u. 87.

Sinn dargeboten wird. Nun müssen wir rücksichtlich auf jede besondere Verknüpfung von Vorstellungen den dreifachen Unterschied machen zwischen dem relativen Ganzen selbst, seiner vereinigenden Form, und dem in ihm vereinigten Stoffe. Das „formale Bewußtsein" ist hier diejenige Vorstellungsthätigkeit, durch welche die Einheit in das verbundene Mannigfaltige kommt, und durch welche wir dieselbe in unsere Anerkennung aufnehmen. Da aber überhaupt unser gesammtes Erkennen als transcendentale Apperception ein allgemeines Ganze bildet, so ist auch die Verbindung in ihm nur durch eine „allgemeine und ursprüngliche formale Apperception" möglich, welche der Quell aller Einheit in unserer Vernunft ist. Also wohnt in unserem geistigen Leben ein solches ursprüngliches Grundbewußtsein der Einheit, auf welchem die innere Wahrheit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse für uns beruht, und jedes einzelne formale Bewußtsein, welches von der Reflexion aufgefaßt wird, um hierdurch irgend ein besonderes Erkenntnißganze zu bestimmen, gehört zu ihm als einer seiner Theile[1]).

133. Diese allgemeine formale Apperception ist das Resultat der Form der Erregbarkeit unseres Erkenntnißvermögens, und ist stets in unserem Erkennen die eine und gleiche, während sie jedoch nur in den vereinzelten Formen der analytischen und synthetischen Einheit zu unserer Anerkennung gelangen kann. Sie ist dasjenige, was unseren vernünftigen Geist als solchen charakterisirt, was dieser nach seiner reinen Eigenthümlichkeit für sich allein zum Erkennen beiträgt, indem sie nichts Anderes ist, als das Gesetz, daß jede unserer Erkenntnisse nur eine Modification unserer allgemeinen Erkenntnißthätigkeit sein kann. Sie macht sich daher als das subjective Princip der in Rede stehenden Einheit und Nothwendigkeit geltend. Demzufolge ist unsere Vernunft darauf beschränkt, nur ein formales Grundbewußtsein zu besitzen, welches erst durch einen äußeren Sinn zur Auffassung der Außenwelt, und durch einen inneren Sinn zur Selbstbeobachtung geführt wird, und das oberste

---

[1]) Krit. der Vern. 3t. Buch. §. 88 — 92.

Erkenntnißgesetz ist „die Vereinigung alles Stoffes der einzelnen Wahrnehmungen, Anschauungen und Gedanken in einem formalen Bewußtsein zu der unmittelbaren transcendentalen Erkenntniß". Hieraus ergeben sich folgende Regeln der Theorie der Vernunft. 1) Nothwendigkeit und Einheit sind die ersten Begriffe und allgemeinsten Gesetze unserer theoretischen Vernunft. Beide sind nämlich nichts Anderes, als der reine Charakter der Vernünftigkeit einer Erkenntnißkraft, welcher sich bei der Inhaltslosigkeit unseres Grundbewußtseins durch die ursprüngliche formale Apperception ausdrückt. 2) Der ursprünglichen formalen Apperception müssen wir uns durch analytische und synthetische Einheit bewußt werden. Denn unser wirkliches Erkennen entsteht dadurch, daß zu der formalen Apperception einzelne materiale Erkenntnisse hinzukommen. Deshalb schließt sich in der Einheit des Grundbewußtseins immer die eine bestimmte materiale Erkenntniß nothwendig an die andere an, und hierin ist die formale Bestimmung des materialen Bewußtseins als Verbindung, als synthetische Einheit begründet. Jede materiale Erkenntniß für sich liegt aber auch in der formalen Apperception. Daraus erwächst die materiale Bestimmung der formalen Apperception als analytische Einheit oder Allgemeines. 3) Die apodiktischen Verhältnisse in unserem Erkennen müssen sämmtlich in synthetischer Einheit bestehen, und können von der Reflexion nur durch analytische Einheit aufgefaßt werden. 4) Jedes Wiederbewußtsein apodiktischer Erkenntnisse ist lediglich durch eine Verbindung von Begriffen, mithin nur im Urtheile möglich. Endlich 5) alle apriorische Erkenntniß ist eine ursprüngliche und durchgängige materiale Bestimmung der formalen Apperception, und ist nothwendig und allgemein[1]).

134. Die Formen der Verbindung geben sich uns auf verschiedene Weise kund, je nachdem wir sie aus dem Gesichtspuncte der formalen Apperception bloß als die Bedingungen des gegebenen Erkenntnißstoffes ansehen, oder ihr Gesetz auf dem Standpuncte

[1]) l. c. §. 92—99.

der transcendentalen Apperception als das Gesetz alles irgend zu gebenden überhaupt betrachten. Nach der ersten Weise zeigt sich uns die auf den constitutiven Principien der Möglichkeit der Erfahrung beruhende Verstandeseinheit als die nächste unmittelbare Verbindungsart unserer Erkenntnisse, weil diese mit Hülfe des Sinnes von der Auffassung des einzelnen Mannigfaltigen aus sich entwickeln. Durch die Formen der Verstandeseinheit werden die obersten, nur der Deduction fähigen Grundsätze der metaphysischen Naturwissenschaft bestimmt. Ihre Grundformen sind in den Begriffen der nothwendigen Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen enthalten, deren wir uns allein vermittelst synthetischer Urtheile bewußt werden können, also in den „Kategorieen" und den aus ihnen abgeleiteten „mathematischen und dynamischen Grundsätzen", welche zuerst von Kant entdeckt worden sind. Unter ihnen als den allgemeinsten Gesetzen der physischen Nothwendigkeit kommt unsere Naturerkenntniß in zwei getrennten Systemen der äußeren und der inneren Natur zu Stande. Für uns nämlich gibt es eine zweifache durchaus verschiedene Art, wie uns das Dasein der Dinge erscheint. Auf der einen Seite besitzen wir eine sich selbst genügende und ganz der Mathematik unterworfene Erkenntniß der äußeren Natur oder der Körperwelt. Auf der andern Seite offenbart sich unserer Selbsterkenntniß eine innere Natur des Geistigen, welche aber nur durch eine beständige Beziehung auf die Außendinge Haltung bekommt. Jedoch ist die Selbsterkenntniß der Anfang alles unseres Wissens und das reine Ich die unmittelbare materiale Bestimmung unseres Erkennens. Daher findet für uns eine Uebergangsstufe vom Selbstbewußtsein zur Auffassung der Außenwelt Statt, auf welcher das Körperliche bloß nach Verhältnissen zu unserer Sinneswahrnehmung, welche unauflösliche Qualitäten sind, erkannt wird. Die vollendete mathematische Erkenntniß zeigt uns nur besondere Materien im Verhältnisse zu anderen, dagegen die unmittelbare Erscheinung der Materie in unserer Empfindung zeigt uns in Farbe, Ton und Duft lauter unauflösliche Qualitäten, welche eben so wenig erklärbar sind, als die inneren Qualitäten in unserem geistigen Leben, weil diese Erkenntniß der „Materie im Verhältnisse zu uns" unter den Bedingungen der inneren Wahr-

nehmung bleibt. Die Qualität ist überhaupt dasjenige, was sich aller Erklärung entzieht; denn das Reale ist das im empirisch materialen Bewußtsein unmittelbar Gegebene [1]).

135. Die erwähnte Nothwendigkeit der Beziehung unserer inneren Natur auf die äußere wird uns in folgender Erwägung einleuchtend. Was unserer inneren Anschauung als Object sich darbietet, steht nur unter der Zeit, als unter der reinen Form einer Einheit, durch welche der Wechsel in den Veränderungen Zusammenhang erhält, während das Gegebene selbst zufällig in der Wahrnehmung hervortritt. Aber für die äußere Anschauung fällt das gegebene Mannigfaltige in der reinen Form des Raumes zusammen. Durch ihn ist das Nebeneinandersein im Verhältnisse zu der transcendentalen Apperception und somit zu der Zeit überhaupt bestimmt, woraus das Gesetz hervorgehen muß: das Raumerfüllende oder das Substrat der äußern Anschauung existirt als beharrliche Substanz. In der äußeren Erfahrung ist also die Substanz gegeben, rücksichtlich auf welche aller Wechsel der Erscheinungen als eine Veränderung bloßer Inhärenzen anerkannt werden kann. Hingegen das Ich als Substrat der inneren Erfahrung wird gar nicht angeschaut, sondern bloß gedacht, und wird nur in den Veränderungen seiner Zustände und Thätigkeiten erkannt. Ihm kommt daher in allen seinen erkennbaren Vermögen eine intensive Quantität zu, welche größer oder kleiner werden und deren Verschwinden sogar vorgestellt werden kann. Deshalb finden wir in unserer inneren Anschauung gar keinen Entscheidungsgrund im Bezug auf die Frage, ob unser Geist als Substanz, oder ob er nur in einem anderen Gegenstand als Inhärenz existirt. Also muß die Einheit der innern Erfahrung, um in ihr Zeitbestimmungen zu gewinnen, von dem Beharrlichen der äußern entlehnt, und das Innere muß als mit dem Aeußeren zugleich existirend, als mit ihm in Wechselwirkung befindlich gedacht werden. Auf solche Weise ist unsere geistige Weltansicht an die Bedingung der Vorstellung einer

---

[1]) l. c. §. 112 — 120.

materiellen Welt gebunden, von der wir annehmen, daß sie dem Psychischen zum Grunde liege [1]).

136. Jede sinnliche Vernunft vernimmt die Beschränktheit ihres eigenen Wesens in der Anerkennung, daß sie den Gehalt ihrer Erkenntniß einer ihrem Wesen fremden, zum Wahrnehmen sie von außenher anregenden Ursache verdankt. Einheit und Nothwendigkeit ist ihr Eigenthum und ihr Grundgesetz. Aber die Anfoderungen desselben können durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt werden. Zufolge dieser Selbsterkenntniß der Beschränktheit unserer Intelligenz finden wir in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen überhaupt anstatt der Totalität eines Weltalls bloß die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen der Zahl, der Zeit und des Raumes, erblicken wir in jedem erfahrungsmäßig vorgestellten Ganzen eine begrenzte Realität anstatt eines absolut Realen, und in allen für uns wahrnehmbaren Verhältnissen nur Reihen des Bedingenden und selbst wiederum Bedingten, die zu keinem Unbedingten und schlechthin Selbständigen führen. Auf solche Weise setzen wir einer uns denkbaren vollendeten, absoluten Einheit die Formen der Verbindung des uns empirisch Gegebenen entgegen. Hierdurch findet sich der Gegensatz zwischen unserer „natürlichen" und unserer „idealen" Ansicht ein [2]).

137. Die Gegenstände unseres Erkennens können nicht an sich sein, wie sie uns erscheinen. Denn das räumliche und zeitliche Dasein der Dinge ist bei der Zufälligkeit aller mathematischen Zusammensetzung von dem empirischen Auffassen der Gegenstände abhängig, und kann daher unmöglich zum Wesen der Dinge an sich gehören. Für unser Vorstellen ist jedes sinnenfällige, wie überhaupt jedes mathematisch anschauliche Ganze bloß ein relatives und Theil eines vorstellbaren Größeren in's Endlose fort.

---

[1]) l. c.

[2]) Krit. d. Vern. §. 121. System der Metaphys. §. 43.

Folglich unterliegt die Sinnenwelt in der Unvollendbarkeit ihrer Größe einer Form und einem Gesetz ihres Daseins, welche lediglich im Verhältnisse zu der Art, wie sie von uns erkannt werden, eine Bedeutung besitzen, und die Gegenstände der Sinneswahrnehmung sind, was sie für uns sind, nicht auch an und für sich; sie müssen sonach entweder Schein oder Erscheinung sein. Der Widerspruch zwischen der Unvollendbarkeit der mathematischen Reihen der Weltgröße und zwischen der Idee eines vollendeten Weltganzen stellt sich im Einzelnen nach den vier Momenten der Kategorieen dar. Er zeigt sich 1) der Quantität nach in der Größe der Welt und in ihrer Zusammensetzung. Die Welt in Raum und Zeit hat eine Größe. Diese kann aber doch keine endliche sein, denn alsdann wäre sie begrenzt, Raum und Zeit liefen über sie hinaus, sie wäre also nur die Größe eines Theiles und nicht eines Ganzen. Aber eben so wenig kann sie eine unendliche, eine unbegrenzte sein. Denn unendlich ist dasjenige, dessen Größe nie vollendet werden kann, die aber doch hier als ein unendliches Ganzes vollendet gedacht werden soll. Der Begriff eines grenzenlosen Quantums hebt sich selbst auf, die unendliche Größe darf nie als ein Ganzes betrachtet werden. Sie ist also nur die schlechthin unvollendbare und unbestimmbare Größe, welche objectiv genommen zu einer Art des Seins gehört, welches kein Sein an sich sein kann. 2) Für die Qualität des Realen finden wir den nämlichen Widerspruch bei dem Gesetze der Theilung eines gegebenen stetigen Ganzen. Eine stetige Größe läßt sich wieder in's Unbestimmbare fortheilen, so daß die wirkliche Theilung des gegebenen Ganzen weder in seiner Zusammensetzung aus einfachen Theilen als endlich, noch auch in einer eingebildeten Zusammensetzung aus unendlich kleinen Differentialtheilen als unendlich angesehen werden kann. Auch Stetigkeit ist keine Qualität dessen, was an sich ist. 3) Für das Moment der Verhältnisse zeigt sich die Reihe der Größe in der Reihe des Bedingten und seiner Bedingungen. Hier ist nun jede Bedingtheit doch nur durch ihre Bedingung, soll also diese Reihe für sich bestehen, so müßte sie als ein vollständiges Ganzes da sein. Ein solches ist aber unter den Gesetzen der Natur nicht möglich, hier finden wir jede Ursache selbst wieder als ein

Bedingtes, das Unbedingte kann weder durch den freien Anfang einer endlichen Reihe, noch durch die Unbedingtheit des Ganzen erreicht werden, denn diese Freiheit widerstreitet der Stetigkeit im Abflusse der Begebenheit, und statt des Ganzen haben wir wieder nur Unvollendbarkeit. 4) Der modalische Ausdruck der Reihe ist der der Zufälligkeit des Abhängigen, welches nur durch die absolute Nothwendigkeit des schlechthin Unabhängigen für sich bestehen könnte. Diese Unabhängigkeit ist aber mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruche. Denn in der Natur ist zwar das Dasein jedes Augenblickes für sich nothwendig bestimmt, aber doch immer vermittelst seiner Abhängigkeit als Wirkung des Vergangenen in einer unvollendbaren Reihe rückwärts. Jedes einzelne Dasein ist in der Natur durch die physische Verknüpfung abhängig in seinen Zuständen von jedem anderen neben ihm in einem unendlichen Ganzen, und nach metaphysischer Verknüpfung abhängig von den allgemeinen Gesetzen der Natur, welche als das gebietende Schicksal über ihm schweben, selbst aber kein Wesen in sich haben. Also auch diese Naturnothwendigkeit gehört nicht zu dem Wesen der Dinge, wie sie an sich sind[1]).

138. Daß nun aber die räumlich und zeitlich bestimmten Dinge keineswegs für einen „bloßen Schein", sondern daß sie für die „Erscheinung" eines zum Grunde liegenden ewigen schrankenlosen Seins gehalten werden müssen, läßt sich aus dem Wesen unserer Intelligenz nachweisen. Eine vernünftige Erkenntnißkraft, welche, wie die unsrige, die Form der ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit in ihrem Grundbewußtsein hat, muß jedes Reale, welches sie erfaßt, auf die vollständige Einheit und Nothwendigkeit beziehen. Wenn also gleich der Inhalt unserer wirklichen Erkenntniß, den wir durch sinnliche Anregung gewinnen, jene Form der Unvollendbarkeit an sich trägt, so fällt er doch unter die ursprüngliche Einheit des Grundbewußtseins, und muß deshalb als die Erscheinung einer unbedingten Realität angesehen werden. In

---

[1]) Krit. d. Vern. l. c.

dem obersten Verhältnisse des formalen Grundbewußtseins zu jeder materialen Erkenntniß ist es begründet, daß in dieser stets die höchste Realität, wenn gleich nur als eine erscheinende und nicht als eine rein an sich gegebene, von uns vernommen werden muß. Auf solche Weise besitzt unsere Vernunft in ihrem innersten Wesen, kraft ihrer Vernünftigkeit, einen speculativen Glauben an die „bedingungsweise absolute Gültigkeit" ihrer Erkenntnisse, an ein hinter der Erscheinung sich verbergendes Sein ihrer Gegenstände an sich. Uns ist hiernach zwar keine andere, als eine endliche, unzulängliche natürliche Ansicht der Dinge zu Theil geworden, jedoch würde in ihr, sobald nur ihre subjectiven Beschränkungen wegfielen, die ewige Wahrheit uns vor Augen stehen. Wir halten also selbst in unserer beschränkten Naturerkenntniß „das Gesetz des ewigen Wesens der Dinge" fest, und bedürfen der „Formen des Absoluten", um uns desselben in der Reflexion bewußt zu werden. Unter ihnen ist die allgemeinste die Idee des Absoluten selbst als eine Negation desjenigen, was eine Negation enthält, nämlich der Schranken, und so ist das Charakteristische der ideellen Betrachtungsweise die Vorstellung des Realen durch doppelte Verneinung [1].

139. Die modalischen Grundsätze unserer idealen Ansicht der Dinge sprechen sich in folgenden Urtheilen aus: 1) die unter Naturgesetzen stehende Sinnenwelt ist nur eine Erscheinung, 2) der Erscheinung liegt ein Sein der Dinge an sich zum Grunde, 3) die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich. Der erste dieser Grundsätze ist das in Vergleich mit dem Unbedingten der Idee beschränkende Princip des Wissens, der zweite ist das Princip des Glaubens, der dritte das Princip der Ahnung. Wir wissen durch Anschauung und Verstandesbegriffe um das Dasein der Dinge, soweit sie in der Natur erscheinen, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, und wir vernehmen in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Be-

---

[1]) l. c. §. 134.

griff das Gesetz des Glaubens in der Natur. Nur stufenweise, gemäß unserer endlichen Vorstellung von der Welt, bilden wir uns durch Verneinung der in der Natur gegebenen Schranken die Welt der Ideen aus. Da das Gesetz der Größe mit der Idee im Widerspruche steht, so fassen wir dadurch den Gedanken des absolut Realen, daß wir die Qualität unserer Erfahrung als von diesem Gesetze befreit uns vorstellen. Auf solchem Weg erheben wir uns zunächst über die bloß materielle Ansicht der Naturdinge zum Lebendigen des Geistes. Der endlichen körperlichen Substanz setzen wir eine intelligible Substanz der Seele entgegen, schreiben derselben Freiheit zu, und denken uns so die Wechselwirkung zwischen freien Wesen in einer geistigen Welt. Aber auch diese geistige Welt ist nur eine „der Erscheinung angebildete" Idee des Ewigen, und auch sie kann so, wie wir sie uns vorstellen, nicht an sich sein. Sie dient uns bloß zu einem Regulativ für unsere Handlungen in der Erscheinung, indem wir uns ihr gemäß den Gesetzen des Zweckes im Wesen der Dinge unterwerfen. Wir erheben uns also zweitens auch noch über sie in unserer idealen Ansicht, deren Vollständigkeit wir erst in der Idee der Gottheit finden.

140. Unser Verstand hat nämlich keine anderen Formen, um sich das Dasein der Dinge der Relation nach zu denken, als die Kategorieen der Substanz, der Kraft und der Gemeinschaft. Wir denken uns das Dasein der Dinge in ihrem dynamischen Ganzen unter den Gesetzen der Wechselwirkung in der Welt. Dieses Gesetz ist die Form der Welt für unsere Vernunft. Wir nennen es die Ordnung der Dinge in der Welt, und sprechen dann von einer niederen Weltordnung in der Natur und des Endlichen, und von einer höheren intelligibeln Weltordnung der Freiheit und des Ewigen. Diese höchste Einheit unserer Welt ist immer nur Verbindung mannigfaltiger Substanzen unter allgemeinen Gesetzen. Wie wir in der Natur die materielle Substanz mit ihren bewegenden Grundkräften, durch welche in ihr die Wechselwirkung hervorgebracht wird, als das schlechthin Beharrliche anerkennen, so bilden wir uns in der Idee für die intelligible Welt die Seele als persönliche Intelligenz zur Substanz; ihre Kraft ist der freie Wille,

und die Ordnung dieser Welt besteht in den Gesetzen der Wechselwirkung freier Personen oder in den Gesetzen des Reiches der Zwecke. Nun besteht auch in dieser Welt die Gemeinschaft der Dinge durch ein Gesetz der Ordnung als höchste Einheit derselben. Auch dieser Vorstellungsweise hängt die Beschränktheit an, welche der analytischen apriorischen Bestimmung des Gegenstandes in dem Verhältnisse der allgemeinen Regel zu dem untergeordneten Fall, und der synthetischen apriorischen Bestimmung des Gegenstandes in der kein Ende findenden Zusammensetzung einzelner individueller Intelligenzen eigen ist. Daher liegt auch ihr nach der Idee der unbeschränkten Gemeinschaft noch eine höhere Idee zum Grunde, nämlich die der Gottheit, in welcher diese Ordnung der Dinge ewig besteht, und welche wir nur als die höchste absolute Ursache uns vorstellen können. Auf diese Weise erhebt sich unsere ganze Erkenntniß in Hinsicht der Ideen durch drei Stufen. Zum Grunde liegt die materielle Ansicht der Dinge, welche die Materie und den Geist als den Gegenstand der äußern und als den Gegenstand der innern Naturlehre unterscheidet. An der zweiten entwickelt sich die Idee zur sittlichen Ansicht der intelligiblen Welt, über welche endlich die Ahnung noch zur religiösen Ansicht der Dinge vermöge der Idee der Gottheit emporsteigt[1].

### b. Praktische Philosophie.

141. Neben den bisher betrachteten theoretischen Vermögen finden wir in unsrem Inneren die Vermögen der handelnden Vernunft. Hier unterscheidet sich: 1) die Fähigkeit der Triebe, oder die Eigenschaft, daß wir in uns ein Gesetz des Werthes der Dinge tragen; 2) die Fähigkeit, diesen Werth zu erkennen, oder das Gefühl der Lust und Unlust, und 3) das Vermögen, zufolge unserer Vorstellungen von dem Werthe der Dinge zu handeln, die Willkür. Unsere Vernunft überhaupt gibt sich also in einer dreifachen Gattung von Aeußerungen kund als eine erkennende, werthbestim-

---

[1]) l. c. §. 134. Syst. d. Met. §. 92—106.

mende und handelnde Kraft, und sie besitzt neben dem Erkenntnißvermögen die beiden Grundeigenschaften des „Triebes" oder „Herzens" und der „Thatkraft"[1]). Das Innere unserer praktischen Empfänglichkeit, wodurch das Gesetz der Lust und des Werthes für uns bestimmt wird, darf nicht verwechselt werden mit dem theoretischen Vermögen, die Gegenstände nach diesem Gesetze zu beurtheilen. Das erstere kann füglich „das Herz unseres Geistes", das letztere „das Lustgefühl" genannt werden. Das Herz ist die Fähigkeit, uns zu interessiren oder den Dingen einen Werth beizumessen, und aus ihm entspringen die Triebe, welche als Motive für den Willen auftreten. Die menschlichen Triebe zerfallen, nach Kant's passender Unterscheidung, in Triebe der Thierheit, der Menschheit und der Persönlichkeit. Der thierische Trieb, welcher auch der Trieb nach Glückseligkeit heißen kann, legt dem Genusse den Werth bei. In allem Vergnügen interessirt uns der momentane Zustand unserer Lebensäußerung, welcher jedesmal von der sinnlichen Empfindung abhängig ist. Der Trieb der Menschheit setzt den Werth in unsere eigene persönliche Vollkommenheit. Ihm zufolge gefällt uns unsere persönliche Ausbildung rein um ihrer selbst willen, und interessirt es uns unmittelbar, ganz abgesehen von jeder Rücksicht auf äußeren Gewinn, unsere Anlagen zu Fertigkeiten auszubilden und in der Gesellschaft geliebt und geehrt zu werden. Beide Triebe vereinigen sich zu dem „eigennützigen Triebe", zu „dem der Selbstliebe im Allgemeinen." Ihm entgegen steht der uneigennützige oder sittliche, der Trieb der Persönlichkeit, dessen Stimme wir das Gewissen nennen. In seinen Aussprüchen und Anfoderungen, welche rücksichtlich auf das Handeln immer durch das „Sollen" ausgedrückt werden, liegt Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Er beruht deshalb auf einem Interesse, dessen Gesetze wir a priori vernehmen, während wir der eigennützigen Antriebe nur in empirischen Urtheilen uns bewußt werden. Bei den Lustgefühlen unterscheidet sich, gemäß einem theoretischen Verhältnisse der auffassenden Erkenntniß, die „intuitive" und die „intellectuelle"

---

[1]) Krit. d. Vern. 3t. Bd. §. 164. Psych. Anthropologie, §. 10.

Lust. Jene findet Statt, wenn der Gegenstand nach Verhältnissen anschaulicher Vorstellungen, diese, wenn er nach Begriffen als gefällig beurtheilt wird. Zufolge dieses Unterscheidungsgrundes treten die Sphären des Angenehmen, des Schönen und des Guten aus einander. Die Lust an dem Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die an dem Guten intellectuell. Das Angenehme gefällt vermöge des Empfindens schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in und das Gute nur nach derselben. Mit dieser Unterscheidung vereinigt sich noch die andere, daß die Lust am Angenehmen und Guten „interessirt", die am Schönen und Erhabenen dagegen „uninteressirt" ist. In jedem Gefühl von Lust oder Unlust urtheilen wir über Zweckmäßigkeit, also über Werth oder Unwerth. Erkennen wir nun, daß der Gegenstand den Werth „für uns" besitzt, so entsteht in uns das interessirte Lustgefühl, welches wir in Bezug auf das Angenehme und Gute hegen. Dagegen erblicken wir die Schönheit unmittelbar in einer Harmonie der Form, als in einer Zweckmäßigkeit, welche ein Gegenstand „in sich selbst" trägt [1]).

142. Zu dem Thun und Handeln führt uns das Begehrungsvermögen. Das Begehren stellt sich dadurch ein, daß unser Vorstellen auf die Hervorbringung seiner Objecte gerichtet ist. In jeder Begierde findet sich eine Vorstellung, welche darauf wirkt, ihren Gegenstand, das Ziel des Verlangens zu realisiren. Hier liegt also wieder ein theoretisches Verhältniß gegebener Vorstellungen zum Grunde, mit dem ein praktisches sich verbindet, welches jenen in Rücksicht ihrer Gegenstände die Wirksamkeit verleiht. Das erste Praktische ist auch hier das Herz, welches sich aber nur an Vorstellungen äußert, um ihnen das Gesetz des Werthes aufzudrücken und so aus dem bloßen Erkennen ein Sich-Interessiren zu machen. Eine Vorstellung, die uns den Werth vergegenwärtigt, welchen ein gedachter Gegenstand oder Zustand für uns hat, und

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 166 u. §. 178—184. Psych. Anthrop. §. 46—52.

uns zur Verwirklichung desselben antreibt, heißt ein „Antrieb“ oder eine „Triebfeder.“ Das Object dieser Vorstellung kann entweder eine für uns mögliche Handlung, oder die Wirkung einer solchen, oder endlich etwas sein, worauf zu wirken uns unmöglich ist. Im ersten Falle „fodert“ der Antrieb die Handlung, im zweiten ist das Begehren ein „Streben nach einem Ziel“, im dritten ist es ein „bloßer Wunsch.“ Werden wir durch die Foderung zum Handeln bestimmt, so heißt der Antrieb ein „Bestimmungsgrund des Willens“. Die Wirkung aller Antriebe vereinigt sich in dem handelnden Ich, welchem allein die Thatkraft zugeschrieben werden kann. Zufolge des Zusammentreffens verschiedener Antriebe entsteht hinsichtlich auf ein Thun oder Lassen eine Wechselwirkung einander bestreitender oder begünstigender Kräfte. Die Bestimmung unseres Handelns durch diesen Conflict der Antriebe ist der „Entschluß überhaupt“, und das Vermögen der Entschließungen ist die „Willkür“, welche nur auf dies einzige Substrat, auf das Ich als das handelnde sich bezieht. Das Ich bedeutet nichts Anderes, als die ursprüngliche Einheit meiner als eines erkennenden Wesens, bezeichnet mich selbst als Vernunft [1]).

143. In der Anerkennung dieser Bedeutung des Ich tritt das wichtige Verständniß hervor, daß das menschliche Begehrungsvermögen nichts Anderes ist, als handelnde Vernunft. Das ganze Vermögen der Antriebe verhält sich zur Thatkraft selbst, wie die Receptivität zu der Spontaneität. Jene fallen unter die innere Beobachtung, sie kündigen im Selbstbewußtsein ihren Widerstreit an, welcher dem Entschlusse vorhergeht. Hierdurch wird die Thatkraft erregt und die Handlung bestimmt. Demzufolge gilt im Bezug auf die Entscheidung zur Handlung bei einer Collision von Antrieben die Regel, daß immer der stärkere den Ausschlag gibt. Die kleinere Kraft kann der größern nicht das Gleichgewicht halten und noch weniger sie überwiegen. Wenn dagegen der Fall eintritt, daß ein einziger Antrieb, sei es der Neigung oder der Pflicht, sich

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 173. Psych. Anthrop. §. 63.

als ein fodernder geltend macht, so bewegt er nur insofern zur Handlung, als ihm ein hinreichender Grad von Stärke zukommt. Das Vorstellungsvermögen wird, inwiefern seine Vorstellungen zu Antrieben werden, das „praktische" genannt, und es zeigt sich von dieser Seite in einer doppelten Richtung seiner Thätigkeit, theils dadurch, daß es uns eine unmittelbare Erkenntniß von dem Werth und dem Interesse der Gegenstände darbietet, theils durch die Wiederauffassung und fernere Bearbeitung gegebener Erkenntnisse dieses Inhaltes. Nun werden überhaupt die dunklen Vorstellungen in der Wiederauffassung vermittelst der Functionen des inneren Sinnes, der Phantasie und des Reflexionsvermögens zu klaren und deutlichen erhoben, und so erklärt es sich aus der Wirksamkeit dieser Vermögen, daß auch die Antriebe in Begriffen hervortreten, deren Gegenstand alsdann ein „Zweck" genannt wird. Der Zweck ist es, durch welchen die vernünftige menschliche Willkür von dem thierischen Instinct sich unterscheidet, so daß sie sich erstlich kundgibt als ein nach Zwecken thätiges Begehrungsvermögen, „als die Fähigkeit, nach Belieben zu thun und zu lassen", und zweitens als ein Vermögen, uns selbst Zwecke zu setzen, als „Wille" oder „praktische Vernunft". Eine Willkür ohne Wiederbewußtsein ihrer Thätigkeit heißt „Instinct". Nur aus der Reflexion bei dem Entschluß entspringt die angegebene Fähigkeit, nach Belieben zu thun und zu lassen, und das reflectirte Interesse setzt uns in den Stand, uns selbst unsere Zwecke vorzustecken. Mit Ueberlegung und nach vernünftigen Entschließungen handeln ist sonach das Eigenthümliche des menschlichen Thuns. Im vernünftigen Entschlusse wird die Handlung durch Unterordnung des Falles unter allgemeine praktische Regeln bestimmt, da hier die Antriebe nicht bloß in Empfindungen, sondern in Urtheilen sich aussprechen. Aus diesem Grunde läßt sich der Wille auch bezeichnen als ein Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln[1]).

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 173—176. Psych. Anthrop. §. 46. Handb. d. prakt. Philos. 1st. Th. 1st. B. §. 16.

**144.** Um das Verhältniß der praktischen Philosophie zu der speculativen zu verstehen, müssen wir bei Erwägung desselben von der Anerkennung ausgehen, daß die apriorischen Principien der Erkenntniß, welche das Fundament aller Philosophie ausmachen, in den ursprünglichen Bestimmungen des formalen Grundbewußtseins unserer Vernunft bestehen. Dieses ist erstlich, wie uns früher einleuchtend geworden, hinsichtlich des Verstandes an einen Sinn gebunden, welchem es den ganzen Gehalt seines Erkennens verdankt, und fügt zu dem auf solche Weise gewonnenen Inhalte nur die Bedingung einer durchgängigen nothwendigen Einheit hinzu. Zweitens ist die nämliche Vernunft ihrem inneren Wesen nach auch eine handelnde, und als solche stellt sie neben jener dem Verstande gehörenden Regel der Einheit noch eine unmittelbare Regel des Werthes auf. Beide Regeln bestehen in unserem Innern gleich ursprünglich neben einander. Weil aber die handelnde Vernunft nur durch die erkennende möglich wird und vermittelst der letzteren erst zur Aeußerung gelangt, so kann das praktische Gesetz bloß unter Voraussetzung einer vollständigen speculativen Ansicht seine Anwendung finden. In dieser Beziehung liegt die theoretische Philosophie der praktischen zum Grunde. Beide aber lassen sich auf kein anderes gemeinschaftliches Fundament zurückführen, als auf ihren gleichen Ursprung aus der a priori gesetzgebenden Vernunft und auf ihr verwandtes Verhältniß zu dem nämlichen Dasein der Dinge, welchem jene ihre Regel der Einheit, diese ihre Regel des Werthes vorschreibt. Die höchste Idee für die praktische Philosophie ist das Gesetz des nothwendigen Zweckes oder des absoluten Werthes, dessen Anerkennung im Bezug auf das Wesen der Dinge aus dem Innersten unserer handelnden Vernunft entspringt. Nach diesem Gesetze vermögen wir die Erscheinung der Dinge zu beurtheilen, und daher erhalten durch dasselbe die speculativen Ideen für uns eine lebendige Bedeutung, welche an und für sich ohne eine weitere Anwendung den Gedanken des wahren Wesens alles Realen unserer beschränkten Wahrnehmung desselben entgegensetzen[1].

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 202. Metaph. §. 93—98.

145. Demzufolge besteht eine Deduction der Principien der praktischen Vernunft in der Nachweisung, wie unsere sittlichen Grundüberzeugungen mit unserer idealen Weltansicht zu einem Ganzen sich vereinigen. Zufolge unserer religiösen, durch die Idee der Gottheit geleiteten Betrachtungsweise fassen wir den Glauben, daß das von uns anerkannte Gesetz des Zweckes auch objectiv an sich das ewige Gesetz des Wesens der Dinge sei. Ferner wollen wir in der Erscheinung selbst die ewige Weltordnung anerkennen, indem wir die Gemeinschaft vernünftiger Einzelwesen ihr unterworfen denken. Hiernach geht aus der Verbindung unseres praktischen und speculativen Glaubens als höchster und reinster Ausspruch die praktische Bestimmung der Idee der Gottheit hervor. Dieser Ausspruch kann „der Grundsatz der besten Welt" genannt werden, indem er aussagt: das Dasein der Dinge ist den Gesetzen des Zweckes an sich unterworfen, und der Urgrund im Sein der Dinge, Gott, ist das Ideal des ewigen Guten selbst. Diese Ueberzeugung ist die tiefste und erste in jeder menschlichen Vernunft. Sie gibt sich aber in ihr bloß ideal kund, sie macht sich einzig durch Gefühle der reinsten Liebe, des festen Vertrauens und der Andacht für unser Leben geltend. Daher können wir den absoluten Zweck oder Werth im Wesen der Dinge auch nur nach den ästhetischen Ideen des Schönen und Erhabenen uns deuten. Bestimmter erkennen wir in unserer sittlichen Betrachtungsweise, gemäß der Idee der geistigen Welt, die Natur als die Erscheinung des Ewigen an, indem wir uns die Geisteswelt als ein Reich der Zwecke im Gegensatze gegen das Reich der Natur vorstellen. Demzufolge ist der Unterschied zwischen der objectiven und der subjectiven Zweckgesetzgebung wichtig, welcher darauf beruht, ob wir sie dem Wesen der Dinge als ein Gesetz ihres Daseins, oder ob wir sie nur dem menschlichen Willen als eine praktische nothwendige Vorschrift überordnen. Auf jene gründet sich die praktische Lehre von den Ideen, welche die philosophische Religionslehre genannt wird, auf diese die praktische Naturlehre oder die Ethik in weiterer Bedeutung [1]).

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 202 u. 203.

146. Die Ethik erkennt hinsichtlich auf die in der Erscheinung hervortretende Gemeinschaft der vernünftigen Einzelwesen das Gesetz der ewigen Ordnung der Dinge an. Sie stellt die intelligible Welt jener Wesen in der Eigenschaft eines Reiches der Zwecke dar, welches dadurch als ein harmonisch geordnetes besteht, daß jeder vernünftige Wille nur dem eigenen Gesetze sich unterwirft, während ihm zugleich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben einleuchtet. Sie enthält in ihrem allgemeinen Theile die Lehre von dem Werth und Zwecke der menschlichen Handlungen überhaupt und sondert sich alsdann, analog der theoretischen Naturlehre, in eine innere praktische Naturlehre als Anwendung der allgemeinen sittlichen Grundsätze auf das innere geistige Leben des Menschen, und in eine äußere als Anwendung dieser Grundsätze auf die äußeren geselligen Verhältnisse der Menschen. Jene ist die Sittenlehre, Tugendlehre oder Moral, diese die Staatslehre oder Politik. Die praktische Naturlehre beruht, wie jede Naturlehre, theils auf Speculation, so weit ihre Werthbestimmungen nothwendige philosophische Gesetze sind, theils auf Induction, soweit sie nur erfahrungsmäßig erkannt werden können. Die der Speculation angehörige philosophische Form an ihr heißt die Pflichtenlehre in bestimmtester Bedeutung. Ihr wird der empirische Gehalt in der Sittenlehre und der Politik als Eigenthum der Induction entgegengesetzt. Da die Gemeinschaft frei wollender Individuen unter den Gesetzen des Endzweckes vernünftiger Handlungen steht, so gelten für sie folgende „praktische Kategorieen der Relation". 1) Die Substanz der intelligibeln Welt ist die Intelligenz als Person, das Accidens aber ist ihr Zustand in der Natur. 2) Die Causalität der intelligibeln Welt ist die vernünftige Handlung der Person, jedes Unvernünftige dagegen ist eine Sache und existirt nur als ein praktisch Abhängiges. 3) Die Wechselwirkung in dieser Welt ist die zwischen vernünftig wollenden Wesen, ihre Kategorieen sind also die Verbindlichkeit und das Recht. Hieraus ergeben sich folgende drei Principien der Zweckgesetzgebung für die intelligible Welt. Erstlich der praktische Grundsatz der Substanzialität oder der Grundsatz der persönlichen Selbständigkeit: jede Intelligenz hat einen absoluten Werth der persönlichen Würde, ihren

Zuständen in der Natur dagegen kommt ein endlicher Werth zu, welcher größer oder kleiner sein kann. Zweitens der praktische Grundsatz der Causalität oder der Grundsatz der persönlichen Unabhängigkeit und äußeren Freiheit: jedes vernünftige Wesen als Person existirt als Zweck an sich, jede Sache aber als bloßes Mittel. Drittens der Grundsatz der menschlichen vernünftigen Wechselwirkung oder der Grundsatz der Gerechtigkeit und persönlichen Gleichheit: alle Personen besitzen die gleiche Würde, so daß zwar jede Sache, niemals aber eine Person als Mittel zu beliebigen Zwecken verbraucht werden darf [1]).

147. Der speculativen Form nach können wir die nothwendige vollendete Einheit des Weltalls oder der Gemeinschaft aller Dinge nur durch die Idee einer absoluten Ursache der Welt denken, durch welche die Nothwendigkeit der Gesetze besteht und die Unterordnung der Wesen unter die Gesetze mit Nothwendigkeit festgesetzt ist. So bestimmt sich uns zunächst auf speculative Weise die Idee von Gott. Wir dürfen aber Gott nicht bloß als den Schicksalsordner oder als den Gesetzgeber der Natur denken, sondern wir sollen an ihn als an den lebendigen Urheber alles Lebens glauben, nach einer Idee, welche nicht in Begriffen, sondern lediglich in den Gefühlen der religiösen Ueberzeugung lebt. Denn nur die Geisteswelt in ihrer Selbständigkeit ist uns von ewiger Bedeutung. Von der idealen Auffassung des Menschenlebens nach sittlichen Ideen ausgehend sucht der Gedanke seine Vollendung in der Zusammenfassung des Ganzen zur Welteinheit, und kann in der Idee von Gott nur den höchsten Geist denken, welcher der ewige Urheber alles Lebens ist. Wir bestimmen diese Idee praktisch, indem wir durch die Heiligkeit des Urwesens das Ideal des ewig Guten in der Welt verwirklicht glauben. Der Glaube an die beste Welt ist das reinste Eigenthum der religiösen Ansicht der Dinge, aber eben darum auch keiner wissenschaftlichen

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 203 u. 204. Handb. der prakt. Philos. 1. Th. 1st. Bd. §. 6. u. 37—39.

Entwickelung fähig, sondern muß ganz der „ästhetischen Weltansicht" überlassen werden, welche in dem Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, so wie im Innersten des eigenen Lebens die ewige Güte ahnet [1]).

148. Die ästhetische Idee, die wir bei aller Beurtheilung des Schönen und Erhabenen im Auge haben müssen, vereinigt zwei Bestimmungen in sich. Zunächst erfodert sie die bloß anschauliche Darstellung eines nicht für die Reflexion, sondern nur für die Einbildungskraft gegebenen Gegenstandes. Ferner soll diese Darstellung durch ihre freie Form gefallen, welche nach keinem Begriff und keiner Regel des Verstandes, sondern bloß nach dem Gefühle der ästhetischen Urtheilskraft beurtheilt werden kann. Daher ist für das rein ästhetische Wohlgefallen keine Regel der Kritik möglich, sondern hier beruht alles auf einem Machtspruche des Einzelnen, wo es dem guten Glück überlassen bleibt, wie weit die Menschen in ihren Urtheilen übereinstimmen. Das gemeine Interesse der Geschmacksurtheile gründet sich nur auf die Anfoderungen einer freien Unterhaltung und jede einzelne lebendig anschauliche Darstellung genügt ihm. Dagegen ist das höhere Interesse des Geschmackes von religiösem Ursprunge. Wir betrachten das unendliche Spiel der Naturformen als ein den Gesetzen des Schönen und Erhabenen unterworfenes und erheben uns zu der ästhetischen Weltansicht, welche nichts Anderes ist, als eine ästhetische Unterordnung der Natur oder vielmehr des Wesens der Dinge, wie es uns erscheint, unter die Glaubensideen. Die eigenthümliche metaphysische Form dieser Ueberzeugungsweise liegt in der bezeichneten Unterordnung der Dinge. Die religiösen Ideen vom Zwecke der Welt sind keiner begreiflichen, wissenschaftlichen Entwickelung fähig, sondern sie leben für das Gefühl unseres Geistes in den unaussprechlichen Begriffen der Schönheit. Die Glaubenssätze aus der praktischen Bestimmung der Ideen der Vollendung geben uns nur die Andeutungen der Religionsgeheimnisse. Die Ahnung erkennt in der ästhetischen Auffassung die

[1]) Metaph. §. 94—96. Krit. d. Vern. §. 220.

Schönheit der Erscheinungen an und ordnet den Wechsel der Erscheinungen somit unter die Ideen der Vollendung, aber ohne ihn aus denselben verstehen zu können. Diese Unbegreiflichkeit bleibt bei allen idealen Ueberzeugungen, denn die Glaubensidee weist uns nur hinweg von den Schranken der Erscheinung nach dem ewig Vollendeten hin. Daß wir aber dennoch ahnend in der Schönheit die ewige Bedeutung des erscheinenden Lebens anerkennen, geschieht durch jenen im Selbstvertrauen unseres Geistes auf seine Wahrhaftigkeit gegründeten leitenden Gedanken: es sei die ewige Wahrheit, die uns zur Erscheinung werde. Dieser Gedanke kann für sich nicht ausgesprochen, nicht zum verbindenden Mittelbegriffe zwischen der logischen und der ästhetischen Idee ausgebildet werden, sondern er gibt nur dem Gefühle sein unaussprechliches Princip der Schönheitsidee. In diesem Sinne gilt die ganze Beurtheilung der Erhabenheit und Schönheit äußerer Naturerscheinungen, in diesem Sinne gilt auch der Grundgedanke der ganzen sittlichen Auffassung des Lebens in Pflicht und Liebe, ja es zeigt sich dieses Geheimniß der religiösen Ideen sogar in der inneren Naturlehre. Denn wir finden bei unsrer politischen Ansicht der Dinge, daß dem Menschen bloß eine mystische Geistesgemeinschaft vergönnt sei, indem menschlich der Geist einen Geist außer sich nur auf eine geheimnißvolle Weise vermittelst der Körperformen anzuerkennen vermag [1].

149. Die Unterordnung der Naturerscheinung unter die ästhetischen Ideen hat zwei Gestalten. Entweder gehen wir von der natürlichen Ansicht der Dinge aus, und beurtheilen diese nach jenen Ideen in der „Kunstanschauung der Natur". Oder wir suchen eine bildliche veranschaulichende Darstellung der religiösen Ideen selbst in einer „ästhetischen Symbolik". Was zuerst die Kunstanschauung der Natur betrifft, so wird es dem philosophisch gebildeten Geschmacke deutlich, wie in ihr die religiösen Ideen ästhetisch aufgefaßt erscheinen. Es beziehen sich nämlich auf die drei Ideen der Religionslehre, 1) auf die intelligible Welt als Reich der

---

[1]) Krit. d. Vern. §. 225 u. 247. Metaph. §. 103.

Zwecke, 2) auf den Widerstreit des Guten und Bösen unter der Idee der Freiheit, und 3) auf die Gottheit als Ideal des höchsten Gutes folgende Abstufungen der ästhetischen Ideen. Die erste Classe bilden die „epischen und idyllischen", wie die Dichtung sie in allen Uebergängen von der Idylle zum höchsten Epos, auch im Romane, darstellt. In ihnen erscheint die reinste ästhetische Weltansicht und spricht die „Begeisterung" sich aus. Zur zweiten Classe gehören die „tragischen und komischen", welche auf dem Streite des Zweckwidrigen mit dem Zweckmäßigen in der Natur und auf der Erhebung der Freiheit beruhen, wodurch sie in einem bestimmten Verhältnisse zu der zweiten religiösen Idee stehen. „Demuth und Resignation" geben sich in ihnen kund. Die dritte Classe besteht aus den „lyrischen" Ideen, welche in rhythmischen und musikalischen Bewegungen das Ideal der göttlichen Weltregierung selbst zu berühren streben, und in denen „Andacht und Anbetung" sich ausdrücken. Durch diese drei Formen der epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Idee erfolgt die vollständige religiöse Unterordnung des Wesens der Dinge unter das höchste ideale Princip des Zweckes, indem wir die erscheinende Zweckmäßigkeit in der Natur nach der ersten Form unterordnen, in der erscheinenden Zweckwidrigkeit uns doch nur der Ueberlegenheit der Idee über das Endliche bewußt werden, und deshalb diese Zweckwidrigkeit als eine bloß anscheinende tragisch, elegisch oder komisch verwerfen [1]. Aus der Kunstanschauung der Natur entspringt vornehmlich auch

[1]) So sind, fügt Fries in dichterisch begeisterter Sprache hinzu, in der ästhetischen Weltansicht der Religion alle Widersprüche der Speculation zu einer Harmonie des Lebens versöhnt. Allgewaltig strömt durch die Zeit die Grundmelodie der Sphärenmusik; auch alle Dissonanzen klingen aufgelöst mit ein in die Weltaccorde und heben nur die Kraft ihrer Harmonie, indem die drei ästhetischen Grundstimmungen des Geistes, Begeisterung, Resignation und Andacht, Sieg, Heldentod und Opfer in ein einziges Leben zusammentönen nach der ewigen Zahl unerforschtem, heiligen Gesetz.

die allein richtige ästhetische Beurtheilung der Zwecke in der Geschichte der Menschen. Hinsichtlich auf die religiöse Symbolik gilt die Wahrheit, daß durch die religiösen Ideen nur nothwendige Geheimnisse unseres Geistes angedeutet werden und daß jeder ihrer Aussprüche ein bildlicher ist. Für eine solche Symbolik besitzen aber Wenige genug Kraft und Bildung des Geistes, um ihre Beurtheilungen nach reinem Geschmack, nach Gesetzen des Schönen und Erhabenen ohne Verfälschung mit gewissen nur subjectiv angenehmen Gefühlsstimmungen anzustellen. Daher finden sich hier so mancherlei Vorstellungsarten, als es irgend Stimmungen des Gefühles und der Phantasie gibt[1]).

### c. Stellung der Friesischen Lehre zu der Kantischen und zur Philosophie überhaupt.

150. Für die Beurtheilung des von Fries Geleisteten ist ein doppelter Gesichtspunct zu unterscheiden und zu verbinden. Theils kommt das Verhältniß seiner Lehre als einer Fortbildung zu dem Kantischen Vorgang in Betracht. Theils ist hiermit zugleich die Stellung in's Auge zu fassen, welche ihr in der Gesammtentwickelung der neueren Philosophie überhaupt unter den gleichzeitigen Philosophemen unsres Jahrhunderts angehört. Was das Erste betrifft, so durfte Fries mit Recht sich dessen bewußt sein, daß er die von ihm bemerkten und bezeichneten Mängel in dem Kantischen Kriticismus wirklich verbessert habe. Es ist ihm unstreitig gelungen, in seiner Zergliederung der theoretischen und praktischen Vermögen des menschlichen Geistes sowohl diejenigen Voraussetzungen der Erkenntnißtheorie seines Vorgängers, welche in der That derselben zum Grunde liegen und worüber dieser sich unklar geblieben, als das empirisch psychologische Fundament des subjectiven Idealismus geltend zu machen, wie auch dieses System in allen Theilen zu einer vollständigeren und folgerichtigeren Ausführung zu erheben. Hierdurch hat er den wohlbegründeten Ruhm sich erwor-

---

[1]) Krit. der Vern. §. 250.

ben, der ausgezeichnetste und verdienstvollste unter den der Richtung des Meisters im Wesentlichen treu gebliebenen Anhängern der Schule zu sein [1]). Seine fleißige und umsichtige Behandlung des ganzen

---

[1]) Eine nicht unrühmliche Stelle in der Kantischen Schule behauptete Wilhelm Traug. Krug, geb. 1770 zu Radis bei Wittenberg, starb als Professor der Philosophie in Leipzig 1842. Er wirkte durch seine zahlreichen Schriften sowohl für die Verbreitung und erläuternde Darstellung der Lehrbegriffe des Kriticismus, wie für eine kräftige, mit dem freisinnigen Geiste dieser philosophischen Richtung geführte Vertheidigung der Rechte der Vernunft in den Angelegenheiten des Staates und der Kirche. Was dagegen seinen Versuch einer Begründung und Fortbildung des von Kant Gegebenen betrifft, so hat derselbe eines eben so guten Erfolgs sich nicht zu erfreuen gehabt. Seine Absicht, eine gemeinschaftliche Grundlage für die theoretische und für die praktische Philosophie aufzustellen, die er in seiner von ihm sogenannten „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftlichen Grundlehre" 1803, 2te verb. u. verm. Aufl. 1819 ausgeführt hat, entspricht nicht den Anfoderungen, welche in der Natur dieser Aufgabe liegen, und bleibt unterhalb der Sphäre des philosophischen Denkens in dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes stehen. Er behauptet daselbst, daß das Bewußtsein eine „Synthesis des Seins und des Wissens im Ich" ist, und daß bei jedem besonderen Bewußtsein eine bestimmte Art dieser Synthesis Statt findet. Solche unaufhörlich in uns wechselnde bestimmte Synthesen des Seins und des Wissens, meint er, würden nicht möglich sein, wenn nicht Beides ursprünglich a priori in uns verknüpft wäre. Jede bestimmte Synthesis von Beiden, welche in irgend einem Zeitpunct in uns vorkommt, weiset uns also in der Reflexion über uns selbst auf eine ursprüngliche apriorische Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich als auf ihre Bedingung zurück. Diese muß für eine „ursprüngliche transcendentale Thatsache", für die „Urthatsache des Bewußtseins" gelten. Als solche ist sie der „absolute Grenzpunct des Philosophirens". Jede philosophische

von ihm anerkannten Umfanges der philosophischen Probleme ist eine unläugbare Vervollkommnung der Methode und des Inhaltes der vorzugsweise so genannten kritischen Philosophie, wodurch ihm ein unvergänglicher ehrenvoller Platz in der Geschichte unsrer Wissenschaft gesichert ist.

151. Hiernach zeigt sich bei Fries, gegenüber den gleichzeitigen Urhebern und Fortbildnern philosophischer Systeme, auf der einen Seite ein entschiedener Vorzug des kritischen Strebens seiner Untersuchungsweise. Er hat unter den unmittelbaren Schülern und nächsten Nachfolgern Kant's dies Erfoderniß am vollständigsten erfaßt und zu erfüllen gestrebt, daß eine systematisch gründliche und vollständige Erörterung der Einrichtung und Beschaffenheit, des Umfanges und der Schranken, der Hauptarten und der Einheit des menschlichen Erkennens der Aufführung eines metaphysischen Lehrgebäudes vorangehen muß. Er hat es begriffen, daß eine solche Nachweisung sich nicht zu Stande bringen läßt, ohne die gesammte Organisation unsres sinnlich-intellectuellen Lebens der Erforschung zu unterziehen. Auf der andern Seite mußte die Vorstellungsart des ächt Kantischen subjectiven Idealismus, welche von der Erfindungskraft ihres Urhebers zuerst gestaltet erst durch Fries zu ihrer ganzen Durchbildung gelangte, bei dem raschen Fortschreiten des philosophischen Bewußtseins in unsrem Vaterlande bald dem höheren Standpuncte des Ideal-Realismus weichen. Ihr trat schon im Anfang dieses Jahrhunderts die großartige Anschauung der Identität des Idealen und des Realen verhältnißmäßig sieg-

---

Forschung, welche über diesen Grenzpunct hinausgeht, welche die Möglichkeit jener Synthesis selbst zu erklären und zu begreifen sucht, muß sich in grundlose Speculationen und leere Träumereien verlieren, in ihren Voraussetzungen willkürlich und in ihren Behauptungen anmaßend, also transcendent werden, weil sie das Transcendentale selbst überfliegen will. Die ursprüngliche Synthesis des Seins und des Wissens ist etwas schlechthin Unbegreifliches.

berechtigt entgegen, welche zwar ohne eine genauere wissenschaftliche Entwickelung ihrer erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen und in der noch einseitigen Richtung des Pantheismus, aber mit einem genialen Geistesblick und mit einem kühnen Fluge der Speculation von Schelling eingeführt und von Hegel vermittelst einer originellen und tiefsinnigen Methode zu einem dogmatistischen System verarbeitet wurde. Gegenüber dem einmal ergriffenen, wenn gleich noch nicht gehörig durchgeführten Gesichtskreis des Ideal-Realismus — den von den pantheistischen Trübungen zu befreien und in seiner Reinheit und wahren Bedeutung sowohl erkenntnißtheoretisch zu befestigen, als metaphysisch geltend zu machen die philosophische Hauptaufgabe der Gegenwart ist — konnte die Unzulänglichkeit des Subjectivismus nicht länger dem tiefer eindringenden speculativen Verständniß verborgen bleiben. Es ergab sich, daß alle diese in der Kantisch-Friesischen Theorie angenommenen Spaltungen des Seins und des Denkens, des Dinges an sich und der Erscheinung, der materialen und der formalen Bestimmungen des Wahrnehmbaren, des Gehaltes und der Form des Bewußtseins, der natürlichen und der idealen Ansicht der Dinge, der äußern und der innern Erfahrung, der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit der Einzelwesen, der Natur und des Geistes nicht zureichen zu einer die vernünftige Causalbetrachtung befriedigenden Erklärung des Wesens unserer Persönlichkeit, der Thatsachen unseres Bewußtseins und der Stellung der Menschheit in der Ordnung der Wirklichkeit, daß sie dem Denken solche Aufgaben stellen, welche nicht wahrhaft vollzogen, nicht zu einem wahren Eigenthum des philosophischen Verstehens erhoben werden können. So ist es, um aus der Gesammtmenge der subjectivistischen trennenden Unterscheidungen ein Beispiel hervorzuheben, von welchem ohne Schwierigkeit die Anwendung auf die übrigen gemacht werden kann, durchaus unmöglich, dies wirklich zu denken, daß die Zeit bloß die subjective Form der Anschauung unserer eignen Seelenzustände sei. Denn wie wir auch einen Gegensatz zwischen den Dingen an sich und den erscheinenden Dingen bestimmen mögen, so findet für uns die intellectuelle Nothwendigkeit Statt, uns selbst unsrem wahren Werth und Sein nach für Individuen anzuerkennen, welche in ihrem per-

sönlichen Leben der Entwickelung und dem Anderswerden unterworfen sind. Es ist für uns auf dem transcendentalen Standpunct eben so unerläßlich, wie auf dem empirischen, die Veränderung und mithin auch die Zeit als eine objective Realbestimmung des menschlichen Lebens zu denken und zu erkennen. Eben so durchaus nothwendig ist es für unsre Intelligenz auf beiden Standpuncten, den Charakter der objectiven Realität an unsrer Wechselwirkung mit andern Einzelwesen, an der Causalität überhaupt, an der Einheit und der Vielheit, kurz an allen den universellen Bestimmungen des Wirklichen anzuerkennen, welche Fries mit Kant nur für subjective Formen der Synthesis unsres Vorstellungsstoffes gelten lassen will.

## III. Verhältniß der Kantischen Philosophie zur unkritischen Unmittelbarkeitslehre und zum Skepticismus.

152. Die von Skeptikern der vor-Kantischen Zeit, namentlich von Hume vermittelst einzelner scharfsinniger und durch einen Schein der Wahrheit blendender Bemerkungen, ohne den Versuch einer tieferen und umfassenderen Ergründung der Organisation des menschlichen Erkenntnißvermögens, vertheidigte Ansicht: daß kein metaphysisches Wissen, keine speculative Vernunfteinsicht im Bezug auf den allumfassenden Causalzusammenhang der Wirklichkeit erreichbar sei, ward durch Kant und Fries auf dem Wege sorgfältiger und schwieriger Untersuchungen als Resultat einer nach Vollständigkeit strebenden Theorie des erkennenden und handelnden Geistes geltend gemacht. Es ist hierdurch einleuchtend geworden, daß nur vermittelst einer solchen Methode die in Rede stehende Ansicht einen Anspruch auf Gehör und auf einen wissenschaftlichen Charakter zu machen berechtigt ist, und daß nur auf eine solche Basis gestützt die Negation der Metaphysik, indem sie aufhört, ein bloßer Skepticismus oder Antidogmatismus zu sein, und zum Kriticismus wird, einen philosophischen Gehalt und Werth gewinnt. In diesem Sinne dürfen namentlich die Lehren Jacobi's, Bouterwek's und Schulze's, welche der Kantischen Periode angehörig den

Umfang des menschlichen Erkennens ohne tieferes Eingehen in die erkenntnißtheoretischen Forschungen auf eine unzulängliche Art beschränkend zu bestimmen suchen, nur als Versuche betrachtet werden, die auf einem durch Kant bereits überwundenen Standort sich befinden. Dies Unzulängliche hier vermittelst einer kurzen Bezeichnung des Charakteristischen der Jacobi'schen Lehre nachzuweisen, die durch Jacobi's Persönlichkeit und schriftstellerischen Glanz ein Interesse besitzt, welches den Versuchen der genannten anderen Beiden fehlt, hat besonders darin für uns eine Angemessenheit, weil hierdurch der durch die kritische Philosophie gewonnene Fortschritt in der Behandlung der philosophischen Probleme deutlicher in's Auge fällt. Außerdem habe ich lediglich die über den Gesichtskreis der Kantischen Schule wirklich hinausgehenden und nächst den Leistungen derselben als Momente der Fortentwickelung der Vernunftforschung bedeutenden Philosopheme in meiner ferneren Schilderung hervorzuheben. Demgemäß übergehe ich auch die seit Kant außerhalb Deutschlands zum Vorschein gekommenen Bemühungen in unserem Fache als einer solchen Bedeutung entbehrend hier mit Stillschweigen.

## Jacobi.

153. Der eigentlich philosophische Gehalt und Werth mangelt den antidogmatischen Bestrebungen, mit denen Friedrich Heinrich Jacobi[1]) als Gegner alles systematischen, auf die Wissenschaft

[1]) geb. zu Düsseldorf den 25. Januar 1743. Seine jüngeren Lebensjahre brachte er dort und auf seinem benachbarten Gute Pempelfort zu, nachdem er in Genf seine Studien vollendet, eine Zeitlang das Amt eines Jülisch=Berg'schen Kammerraths verwaltet und den Titel eines Geheimen Raths erhalten hatte. Durch die Kriegsunruhen in Folge der französischen Revolution 1794 vom Rhein vertrieben begab er sich in das Holstein'sche und lebte eine Reihe von Jahren in Eutin, bis er 1805 die Stelle des Präsidenten an der neu gestifteten Akademie der Wis=

des Uebersinnlichen gerichteten Forschens während des ganzen Zeitraumes seiner literarischen Wirksamkeit sich erwiesen hat. Die stark ausgeprägte Besonderheit der geistigen Individualität dieses ausgezeichneten, geist- und gemüthvollen Schriftstellers gab ihm den Beruf, in schöner und kräftiger Redeweise als ein Repräsentant der edelsten Gesinnungen der Religiosität und Sittlichkeit aufzutreten, machte ihn aber zu jeder positiv fördernden Theilnahme an den Verhandlungen im Bereiche der wissenschaftlichen Philosophie unfähig. Seine ganze die speculativen Probleme berührende und die Möglichkeit ihrer Lösung negirende Lehre beruht auf einigen mit großer Wärme und Beredsamkeit vorgetragenen Ansichten über die Schranken des menschlichen Erkennens und über die Unmittelbarkeit des religiösen und sittlichen Bewußtseins, welche zwar unser nicht geringes Interesse in Anspruch nehmen durch den Ausdruck der in ihnen sich scharf zeichnenden originellen und liebenswürdigen Eigenthümlichkeit des Mannes, jedoch in ihrer Auseinandersetzung nur als individuelle Meinungen hervorgetreten sind und jeder tieferen sowohl erkenntnißtheoretischen als metaphysischen Begründung entbehren, durch welche sie einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit hätten erwerben können. Daher konnten sie auf die philosophischen Untersuchungen nur einen indirecten Einfluß in der Art einer skeptischen Leistung gewinnen, indem er anfangs gegen den Spinozismus, nachmals gegen die zu seiner Zeit hervorragendsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Vernunftforschung, erst wider die Kantische, dann wider die Fichte'sche, zuletzt wider die Schellingsche Lehre seine Polemik richtete. Den prosaischen Ausdruck in unserer Sprache beherrschte er als Meister, jedoch in der Philosophie war er eben sowohl, wie in der Gelehrsamkeit überhaupt und wie in der Poesie, nur Dilettant. Auch scheint es ihm allerdings an dem ausdauernden Fleiß gefehlt zu haben, ohne welchen selbst das Genie in keinem gelehrten Fach etwas von entschiedener und nachhaltiger Wichtigkeit hervorzubringen vermag. Die Reihe seiner Schrif-

---

senschaften zu München übernahm. Hier starb er am 10. März 1819.

ten [1]) besteht aus einer keineswegs beträchtlichen Anzahl gelegentlich entstandener größerer und kleinerer Abhandlungen, die mehr beurtheilend über fremde Gedanken sich auslassen, als ganz selbständig eigene entwickeln, und es ist auffallend, daß ein langes Leben ihm auch nicht einen einzigen Zeitabschnitt gebracht hat, in welchem er zur Ausführung einer größeren und bedeutenderen Unternehmung in der Wissenschaft gelangt wäre.

154. Eine Uebersicht der Meinungen Jacobi's über die Natur und die Beschränktheit des menschlichen Erkennens, welche das Fundament seiner Angriffe gegen das Streben nach philosophischem Wissen enthalten, macht es augenscheinlich, wie sehr sie das Bedürfniß und den Mangel der Rechtfertigung, Unterstützung und Bewährung an sich tragen, die nur durch eine systematische, vollständig ausgeführte Erkenntnißtheorie ihnen hätte verliehen werden können. Er bezeichnet dies als seine „philosophische Idiosynkrasie", daß er, solange er sich seiner bewußt gewesen, mit keinem Begriffe sich habe behelfen können, dessen äußerer oder innerer Gegenstand

[1]) Sie sind — außer seinen beiden philosophischen Romanen, nämlich der unvollendet gebliebenen „Briefsammlung Allwills" und „Woldemar", — 1) Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelssohn, Bresl. 1785, 2te Aufl. 1789, 2) David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch, Bresl. 1787, neue Aufl. Ulm, 1795, 3) Sendschreiben an Fichte, Hamb. 1799, 4) Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, u. s. w. im 3t. Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie, herausg. v. C. L. Reinhold, Hamb. 1802, 5) Von den göttlichen Dingen, Leipz. 1811. Diese nebst mehreren kleineren Aufsätzen und vielen Briefen von und an Jacobi sind gesammelt unter dem Titel „Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, 6 Bde. Leipz. 1812—1825." Als Anhang hierzu ist der übrige Briefwechsel Jacobi's in 2 Bänden erschienen, Leipz. 1825—27.

ihm nicht durch Empfindung oder durch Gefühl anschaulich geworden sei [1]). Demzufolge stellte sich die Ueberzeugung in ihm fest, daß einerseits die „Empfindung", oder was ihm dasselbe bedeutet, die „sinnliche Anschauung", andererseits das „Gefühl", welches ihm gleichgeltend ist mit der „unmittelbaren Vernehmung des Uebersinnlichen", und welches er in seinen späteren Schriften auch die „rationale Anschauung", die „Vernunftanschauung" nennt, die beiden ursprünglichen Quellen unsrer Erkenntniß ausmachen. Er hat nämlich in seiner späteren Lebensperiode zwar nicht die für seinen Standpunct charakteristische Annahme im Bezug auf den Ursprung unserer Auffassung des Uebersinnlichen, aber seinen Sprachgebrauch hinsichtlich dessen, was er „Vernunft" nennt, geändert. Hierüber erklärt er sich folgendermaßen in der Vorrede zum zweiten Band seiner Werke, die zugleich eine Einleitung in seine sämmtlichen philosophischen Schriften sein soll. Das Thier, behauptet er, vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Mensch dagegen auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, und wegen dieses Mangels ist der Begriff einer bloß thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff. Dagegen kann es einen bloß thierischen Verstand geben, der sogar zuweilen den menschlichen Verstand zu übertreffen scheint. Der Mensch besitzt jenes Organ, und mit demselben und durch dasselbe allein ist er ein vernünftiges Wesen. Wäre das, was wir Vernunft nennen, bloß das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung sich stützenden Reflexionsvermögens, so wäre alle Rede von übersinnlichen Dingen ein Geschwätz. Die Vernunft als solche wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Ist sie aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freiheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand. Diese Ansicht, fügt er hinzu, sei ihm erst in einer späteren Zeit vollkommen klar geworden, und damals, da er das Gespräch über Idealismus und Realismus her-

[1]) Idealismus und Realismus, Werke, 2t. Bd. S. 178.

ausgegeben, noch durch den Nebel herrschender Vorstellungen getrübt gewesen. Mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen habe er „Vernunft" genannt, was nicht die Vernunft sei, das über der Sinnlichkeit schwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren könne. Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaft sei, das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuversicht zu der objectiven Gültigkeit dieser Voraussetzung, habe er unter dem Namen der Glaubenskraft aufgestellt und über die Vernunft geordnet, was zu argen Mißverständnissen Anlaß gegeben, und ihn selbst in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdruckes und der Darstellung seiner wahren Meinung verwickelt habe.

155. Die zwei ursprünglichen Erkenntnißquellen, die Sinnesempfindung und das Geistesgefühl oder die Vernunftanschauung stehen als solche einander gegenüber, und keine von beiden läßt sich aus der anderen ableiten. Dabei befinden sie sich zu dem Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, und folglich auch zu der Demonstration, in dem gleichen Verhältnisse. Wider die sinnliche Anschauung, sei es nun die empirische oder die reine, gilt kein Demonstriren, da dieses nur ein Zurückführen des Begriffes auf jene ist, die ihn zu bewähren hat, und welche hinsichtlich auf die Naturerkenntniß als das Erste und Letzte, als das unbedingt Geltende betrachtet werden muß. Aus demselben Grunde gilt auch keine Demonstration wider die Vernunftanschauung, die uns Gegenstände zu erkennen gibt, welche jenseits der Natur sich befinden, und uns ihrer Wirklichkeit und Wahrheit gewiß macht. Der Ausdruck „Vernunftanschauung" ist für uns unentbehrlich, weil die Sprache keinen anderen besitzt, um die Art und Weise anzudeuten, wie dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare, jedoch wahrhaft Objective nur in überschwenglichen Gefühlen kundgethan wird. Wer etwas zu wissen behauptet, muß unvermeidlich zuletzt auf Eins von diesen beiden sich berufen, entweder auf Sinnesempfindung oder auf Geistesgefühl. Von dem in geistigen Gefühlen Anerkannten sagen wir, daß wir es „glauben".

An Tugend, mithin an Freiheit, folglich auch an Geist und Gott, kann nur geglaubt werden. Die Empfindung aber, auf welche unser eigentliches Wissen, das Wissen um die sinnenfälligen Dinge sich stützt, steht so wenig über dem unseren Glauben begründenden Gefühle, als die Thiergattung über die Menschengattung, die materielle Welt über die intellectuelle, die Natur über ihren Urheber erhaben ist. Die Autorität des objectiven und reinen Gefühles muß für die allerhöchste gelten, auf ihr allein kann die Lehre von dem Uebersinnlichen beruhen. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht nicht überzeugen, daß er in und mit ihnen ein unabhängig von ihnen Vorhandenes wahrnehme, welches dem äußeren Sinn und einem auf dessen Anschauung allein gerichteten Verstand unerreichbar ist, wider den läßt sich nicht streiten [1]).

156. Der Geist verträgt keine wissenschaftliche Behandlung, weil er nicht Buchstabe werden kann, er muß deshalb draußen bleiben vor den Thoren der Wissenschaft und kann nicht weilen, wo sie sich ausbreitet. Wer ihn zu buchstabiren wähnt, buchstabirt zuverlässig immer etwas Anderes, wissentlich oder unwissentlich. Man vertilgt ihn nothwendig, indem man ihn in Buchstaben zu verwandeln trachtet, und der für den wahrhaften Geist sich ausgebende Buchstabe lügt. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heißt „Wissenschaft" [2]). Jede Philosophie, welche dem Menschen ein der Sinnesanschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen abspricht, und welche allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschauliche und über die Gesetze der Verstandesauffassung desselben von dem Sinnenfälligen zu dem Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen sich zu erheben unternimmt, namentlich also auch die Philosophie des unsterblichen Leibniz, muß sich nach Oben, wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts verlieren [3]). Dagegen gibt

---

[1]) Werke, 2t. Bd. Vorrede u. s. w. S. 59—76.

[2]) Werke, 2t. Bd. S. 314 u. 315.

[3]) l. c. S. 19.

es ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheiten, welche ohne Beweise, die aus anderen Erkenntnissen hergenommen worden, ohne Zeugnisse irgend einer Art, im Gemüth als die höchsten sich geltend machen. Auf diese allein stützt sich jene Herz und Geist veredelnde Zuversicht, die, was sie ist, nicht sein könnte, wenn ihr Licht nur Widerschein, ihre Kraft nur geborgt wäre. Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche, wandelbare und zufällige Interesse sich erhebenden „Triebes", welcher als der „Grundtrieb der menschlichen Natur" unwiderstehlich sich ankündigt. Die Gegenstände des Erkennens und des Wollens, welche dieser Trieb zu erfassen strebt, sind von jeher überhaupt „göttliche Dinge" und seine ersten sich darstellenden Wirkungen sind „tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen und Handlungen" genannt worden. Darum heißt jenes Gefühl bald das „sittliche", bald das „Wahrheitsgefühl". In ihm wird ohne Vermittelung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich das in sich Wahre, Gute und Schöne offenbar [1]). Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit in Hinsicht desselben, und mithin eine „Ahnung des Wahren" gegeben [2]).

157. Treffend nennt Jacobi selbst seine Lehre eine „Unphilosophie, die im Nichtwissen ihr Wesen habe" [3]). Desto einseitiger und unzulänglicher ist sein Urtheil, wie über die Bedeutung und den Zweck des philosophischen Strebens überhaupt, so auch über die ausgezeichneteren unter den einzelnen philosophischen Systemen, die er sämmtlich, mit Ausnahme theils des Platonischen, worin er seine eigene Ansicht wiederzufinden meint, theils auch des Friesischen, insoweit dieses mit seiner Ansicht vom Glauben und Ahnen übereinstimmt, für verkehrte Bestrebungen des von dem Gefühle nicht

---

[1]) Von den göttlichen Dingen, Werke, 3t. Bd. S. 316 u. 317.

[2]) Jacobi an Fichte, Werke, 3t. Bd. S. 32.

[3]) l. c. S. 9.

genugsam erleuchteten Verstandes erachtet. Daher behauptet er, der Naturalismus sei zugleich mit der Wissenschaft in der Geschichte der Philosophie entstanden, er habe begonnen, so wie jene angefangen, sich zu entwickeln; gefodert werde durch ihr Interesse, daß kein Gott, kein übernatürliches, über die Welt erhabenes Wesen existire [1]). In diesem Sinne findet Jacobi in der Schelling'schen Lehre, während durch sie nach seiner Meinung der Atheismus unverhohlen ausgesprochen worden, den höchsten Grad von Wissenschaftlichkeit. Denn, nimmt er an, sollte je die Wissenschaft zu ihrer Vollendung gelangen und ein aus einem einzigen Princip abgeleitetes, in sich abgeschlossenes und das Erkennbare insgesammt umfassendes System werden, so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten. Alles mußte erfunden werden als nur Eines, und aus diesem Einen mußte nun das All begriffen und verstanden werden können [2]). Im gleichen Sinn erklärte er früher die Fichtesche Lehre für die „einzige Philosophie im strengeren Verstande", weil sie Alles aus der Thätigkeit des Ich abgeleitet und an die Stelle des lebendigen persönlichen Gottes die moralische Weltordnung gesetzt habe [3]), und nannte er Fichten den wahren „Messias der speculativen Vernunft", den ächten Sohn der Verheißung einer völlig reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie, während Kant, der Königsberger Täufer, nur der Vorläufer dieses Messias gewesen sei [4]).

---

[1]) Von den göttlichen Dingen, Werke, 3t. B. S. 384.

[2]) l. c. S. 347 u. 384.

[3]) l. c. S. 345.

[4]) Jacobi an Fichte, Werke, 3t. Bd. S. 9—13. — Die gleiche Opposition gegen die wissenschaftliche und systematische Gestaltung und also gegen die eigentliche Ausbildung der Philosophie findet sich auch in den übrigens durch die geistreiche Lebendigkeit ihrer Darstellung und durch eine Fülle interessanter Bemerkungen ausgezeichneten nnd anziehenden philosophischen Schriften von Friedrich Köppen (geb. 1775, Professor der Philosophie früher zu Landshut, später zu Erlangen), dem geistverwandten Schüler

## IV. Herbart.

158. Dem subjectivistischen Idealismus der Kantischen Schule und den durch seinen Zeitgenossen Schelling herbeigeführten Versuchen der Vereinigung des Idealismus und des Realismus gegenüber hat Johann Friedrich Herbart [1]) ein höchst merkwürdiges und ori-

---

und Freunde Jacobi's, welcher die übersinnlichen Wahrheiten, wie sein Lehrer, in einer Sphäre des unmittelbaren Bewußtseins, jenseits des Reiches der Begriffe, gefunden, und dadurch den Sinn der Platonischen Ideenlehre erreicht zu haben glaubt. Wir besitzen von ihm eine Darstellung des Wesens der Philosophie, Nürnb. 1810, Philos. des Christenthums, 2 Th. Leipz. 1813—15, 2te verb. Aufl. 1825, Politik nach Platonischen Grundsätzen, Leipz. 1818, Rechtslehre nach Platonischen Grundsätzen, Leipz. 1819, und mehreres Andere. Die Vernunft, behauptet er in jener Darstellung des Wesens der Philosophie, das Vermögen im Menschen, wodurch ihm Gott offenbar wird, setzt das Wahre voraus und hat keine Kraft der Beweisführung. Sie vernimmt und sagt uns, sie gewinnt unmittelbare Erkenntniß, und kann dieselbe durch Beweise nicht vermitteln. Die Philosophie, als Vernunftwissenschaft, ist deswegen ursprünglich keine beweisende Wissenschaft. Alles, was sie mittelbar an Kenntniß gewinnt, muß sich auf ein unmittelbares Wissen stützen. Die Vernunft ist schauende Wahrsagerin dessen, was wahrhaft ist, der Philosoph ist ein begeisterter Seher. Alle doctrinale Geschäftigkeit und Kunst, welche auf die Entdeckung eines allgemein gültigen Systemes in der Philosophie ausgeht, ist völlig überflüssig. Niemand kann wähnen, die Philosophie ihrer systematischen Vollendung näher gebracht zu haben, weil man diese Vollendung überhaupt als unmöglich anerkennen muß.

[1]) geb. zu Oldenburg den 4. Mai 1776, studirte seit 1794 in Jena, wo insbesondre Fichte's mündliche Lehre erregend auf ihn Einfluß übte. Er ward 1797 in Bern Hauslehrer, hier führte der Umgang mit Pestalozzi seine Betrachtungen in das Gebiet der Pädagogik ein. Im Jahr 1802 begab er sich nach Göttingen und wirkte dort bis 1805 als Privatdocent, von 1805 bis 1809

ginelles, zwar der Leibnizischen Monadologie einigermaßen verwandtes, aber durchaus selbständig ausgebildetes und in seinem theoretischen Theil mit großer Sorgfalt durchgeführtes System eines gleichfalls, wie jene Monadologie, zwischen Idealismus und Realismus in der Mitte stehenden Monismus vermittelst einer ganz eigenthümlichen Kritik des Erkennens aufgestellt [1]). Die philosophische

---

als außerordentlicher Professor. Dann ward er als ordentlicher Professor der Philosophie an die Universität zu Königsberg berufen, wo er bis 1833 lehrte und mit seinen philosophischen Vorträgen die Leitung pädagogischer Uebungen verband; 1833 vertauschte er diese Professur mit der nach Schulze's Tod zu Göttingen ihm dargebotenen. Hier starb er den 14. August 1841.

[1]) Seine philosophischen Schriften: Allgemeine Pädagogik, Gött. 1806. Ueber das philosophische Studium, Gött. 1807. Allgemeine praktische Philosophie, Gött. 1808. Hauptpuncte der Metaphysik, Gött. 1808. Abhandlungen aus dem Gebiete der speculativen Psychologie, im königsb. Archiv für Philosophie, Königsb. 1811—12. Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica, sect. I—II. Regiom. 1812. Lehrbuch zur Einl. in d. Philosophie, Königsb. 1813, 2te sehr verm. Ausg. Königsb. 1821, 3te verb. Aufl. ebendas. 1834, 4te 1841. Lehrbuch der Psychologie, Königsb. u. Leipzig 1816, 2te verb. Aufl. Königsb. 1834. Gespräche über das Böse, Königsb. 1819. De attentionis mensura causisque primariis, Regiom. 1822. Ueber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, Königsb. 1822. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, 1st. synth. Th. Königsb. 1824, 2t. analyt. Th. Königsb. 1825. Allgemeine Metaphysik, nebst den Anfängen der philos. Naturlehre, 1st. histor. krit. Th. Königsb. 1828, 2t. systemat. Th. 1829. Kurze Encyclopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspuncten entworfen, Halle 1831. 2te verm. u. verb. Ausg. ebend. 1841. Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe u. s. w. Gött. 1836. Analytische Beleuchtung des Na-

Aufgabe besteht nach ihm in der wissenschaftlichen Bearbeitung der allgemeinen und wesentlichen Begriffe der menschlichen Intelligenz. Aus den von ihm angenommenen Hauptarten dieser Bearbeitung läßt er drei Wissenschaften als die Haupttheile der Philosophie hervorgehen, die Logik, die Metaphysik und die Aesthetik. Der erste — die Logik — erwägt die Weisen der Verdeutlichung und der aus der Verdeutlichung hervorgehenden Zusammenstellung unserer Begriffe [1]). Nun führt die Auffassung der Welt und unser selbst manche Begriffe herbei, welche um so weniger die gesuchte Vereinigung unsrer Gedanken verstatten, je deutlicher sie werden, sondern welche vielmehr in allen Betrachtungen, auf welche sie Einfluß haben können, einen Zwiespalt bewerkstelligen. Hier ergibt sich für die Philosophie das Problem, solche Begriffe so zu verändern, wie es durch die besondere Beschaffenheit eines jeden erfodert wird. Bei der Veränderung kommt etwas Neues hinzu, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit verschwindet, welches man eine Ergänzung nennen kann. Wo die Mangelhaftigkeit der erfahrungsmäßigen Auffassung unvermeidlich ist, da muß die Ergänzung auf speculativem Weg unternommen werden. Dies ist aber nur möglich durch Nachweisung der Beziehungen, vermöge deren Eins das Andere nothwendig voraussetzt, was sich dadurch ankündigt, daß das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden kann. Eine solche Ergänzung

---

turrechts und der Moral. Gött. 1836. Psychologische Untersuchungen, 2 Hefte, ebendaselbst 1839 u. 1840. Kleinere philosophische Schriften und Abhandlungen nebst dem wissenschaftlichen Nachlaß, herausgeg. von G. Hartenstein, 3 Bde. Leipz. 1843.

1) Die Logik ist von Herbart nur in seinem Lehrbuche zur Einleitung in die Philosophie mit gedrängter Kürze dargestellt worden, und diese Darstellung enthält nichts für uns berücksichtigungswerthes Eigenthümliches, wie denn auch Herbart in jenem Lehrbuch ausdrücklich darauf hinweist, daß die Logik mit Hülfe der von andern Denkern herrührenden Bearbeitungen näher zu studiren sei.

der Begriffe ist die zweite Art ihrer Bearbeitung, auf welcher die Metaphysik beruht. Die Hauptbegriffe der Metaphysik sind allgemein, und ihre Berichtigung übt einen so entscheidenden Einfluß auf alle Gegenstände des menschlichen Wissens, daß die übrigen Begriffe von der Welt und von uns selbst nicht eher gehörig bestimmt werden können, als bis zuvor jene Berichtigung vollbracht ist. Deshalb muß die Bearbeitung dieser übrigen Begriffe auf die allgemeine Metaphysik folgen und bildet die gesammte angewandte Metaphysik, welche nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände in drei Fächer zerfällt, in Psychologie, Naturphilosophie, sonst Kosmologie genannt, und in natürliche Theologie oder philosophische Religionslehre. Außerdem gibt es noch eine Classe von Begriffen, die zwar keiner Veränderung bedürfen, aber statt dessen einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, welcher in einem Urtheile des Beifalls oder des Mißfallens besteht. Die Wissenschaft dieser Begriffe ist die Aesthetik. Angewandt auf das Gegebene geht sie in eine Reihe von Kunstlehren über, die man insgesammt praktische Wissenschaften nennen kann. Bei den meisten dieser Kunstlehren bleibt es der Willkür überlassen, ob man sich mit ihrem Gegenstande beschäftigen wird oder nicht. Aber eine unter ihnen stellt Vorschriften auf, welche den Charakter der Nothwendigkeit ihrer Befolgung aus dem Grund an sich tragen, weil wir den Gegenstand derseben unwillkürlich und unaufhörlich darstellen. Dieser Gegenstand nämlich sind wir selbst, und die bezeichnete Kunstlehre ist die Tugendlehre, welche hinsichtlich auf die Gesetzgebung für unser Thun und Lassen in die Pflichtenlehre übergeht [1]).

### 1) Allgemeine Metaphysik.

159. Die Philosophie darf — ihrem bereits angegebenen allgemeinen Probleme gemäß — in ihren Forschungen von keiner an-

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philosophie. §. 1—12. Psychologie, 1st. Th. §. 11 u. 34. Hauptp. d. Metaph. S. 8 — 14.

deren Unterlage und keinem anderen Ausgangspuncte sich erheben, als von der unentstellten Auffassung der für das natürliche menschliche Bewußtsein, für den gesunden gemeinen Menschenverstand erfahrungsmäßig gegebenen Thatsachen, in der Absicht, die für die philosophische Reflexion sich offenbarenden Mängel und Unzulänglichkeiten des Gegebenen durch das methodische Nachdenken zu verbessern. Demzufolge ist die Metaphysik überhaupt die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung. Sie hat es lediglich mit der Ergänzung und Berichtigung der Erfahrungsbegriffe zu thun. Alles, was sie mehr weiß, als die Erfahrung, vermag sie nur dadurch zu wissen, daß das empirisch Erkannte ohne die Voraussetzung des Verborgenen sich nicht denken läßt. Die Auffassung der metaphysischen Probleme [1]) ist deshalb nur auf dem Wege möglich, daß man zur Anerkennung der dem gemeinen Verstande verborgenen Widersprüche in den Erfahrungsbegriffen gelangt. Um nun zu diesem Puncte sich zu erheben, und hiermit den ersten Schritt in das Gebiet der Metaphysik zu thun, hat man

---

[1]) Herbart sondert diese Probleme in vier Classen, und nimmt hiernach vier Theile der allgemeinen Metaphysik an. Diese Wissenschaft, behauptet er, muß einen eigenthümlichen Gang befolgen, welcher keinem anderen Erkenntnißgebiete nachgeahmt und abgelernt werden kann, und hat deshalb zunächst diesen Gang in einer eigenen „Methodologie" zu zeigen, welche ihren ersten Theil ausmacht. Der zweite ist die „Ontologie", die Lehre von dem Realen und von dem wirklichen Geschehen, mithin auch von der wahren Causalität. Der dritte hat die scheinbare, die für uns im Raum und in der Zeit hervortretende Causalität nebst der Materie zu seinem Gegenstande. Für ihn paßt der Name „Synechologie", Lehre von dem Stetigen. Endlich der vierte handelt von dem Ich und von dem Ursprung unserer Vorstellungen. Er kann mit dem Namen „Eidologie" bezeichnet werden, weil in ihm die Vorstellungen als Bilder, als Idole der Dinge einer Prüfung unterzogen werden. Allgem. Metaph. §. 81 u. 126.

nach Herbart zuvörderst im Bezug auf die Wahrnehmungsgegenstände darüber sich zu verständigen, daß wir keineswegs Alles wirklich wahrnehmen, was wir an ihnen anschaulich vorzustellen glauben, sondern daß wir Manches unwillkürlich hinzudenken.

160. Eine solche Auseinanderhaltung des sinnlich Empfundenen und des in unserem Denken demselben sich Anschließenden macht Herbart insbesondere geltend im Bezug auf die Raumbestimmtheit und auf die Zeitbestimmtheit der erscheinenden Dinge, ferner hinsichtlich auf die Vereinigung der Merkmale in einem jeden Dinge, dann auf das Hervorgehen der Veränderungen aus Ursachen, endlich auf die Verknüpfung unserer Vorstellungen in unserem Selbstbewußtsein. Was zuerst die räumlichen Verhältnisse betrifft, so weist er darauf hin, daß wir die Körper als nach den drei Dimensionen ausgedehnte zwar wahrzunehmen glauben. Allein die Summe des Gefärbten, welches wir erblicken, oder des Widerstandes, den wir empfinden, soll nach seiner Ansicht nichts Ausgedehntes und Gestaltetes sein. Er meint, um das Außereinander wahrnehmen zu können, müßten wir die Entfernungen sinnlich anschauen. Aber weder kommt der leeren Entfernung Sichtbarkeit zu, noch ist den farbigen Stellen die Größe ihres gegenseitigen Abstandes anzusehen. Man rücke zwei Körper einander entweder näher oder ferner, so bleibt das eigentliche Sichtbare an ihnen das Nämliche. Eben so fragt es sich in Hinsicht der zeitlichen Verhältnisse, wie und woher wir erfahren, daß zwei Töne schneller oder langsamer auf einander folgen. Die leere Zeit zwischen beiden wird nicht von dem Ohr aufgefaßt, sondern nur in den Klängen selbst besteht das Hörbare. Jedoch Niemand wird behaupten, daß in dem Schalle der Abstand des einen von dem anderen vernommen, oder daß durch Veränderung des Abstandes eine Aenderung des Klanges bewirkt werde. Dasselbe gilt von Allem, was wir in einer bestimmten Aufeinanderfolge zu gewahren glauben. Gleichfalls findet der Unterschied zwischen dem unmittelbar Wahrgenommenen und dem Hinzugedachten an der Aggregation der Merkmale Statt, die zu den wichtigsten unter den allgemein für empirisch gehaltenen Bestimmungen der Dinge gehört. Wir nehmen zwar die

Merkmale, aber nicht die Nothwendigkeit und Weise ihrer inneren Verknüpfung wahr. Dessenungeachtet behaupten wir die letztere, und denken sie also zur Wahrnehmung hinzu. Alsdann findet hier die Ueberlegung ihre Stelle, inwiefern man aus der Erfahrung lernen könne, daß gewissen Veränderungen gewisse Ursachen zukommen. Gesetzt, man bemerkt, daß auf das Anschlagen des Stahles an den Kiesel ein Funke erfolgt, so hat man hiermit höchstens die Zeitfolge, die indessen ebenfalls nichts sinnlich Anschauliches ist, aber keineswegs den nothwendigen Zusammenhang der Ursache mit der Wirkung, das Eingreifen des Wirkenden in das Leidende, wahrgenommen. Eben so wenig vermögen wir das Band wahrzunehmen, welches unsere Vorstellungen insgesammt in unserem Bewußtsein vereinigt. Unsere Vorstellungen selbst geben sich, wenigstens dem bei weitem größeren Theile nach, um nichts mehr als verbundene zu erkennen, wie die einzelnen Merkmale eines Dinges [1]).

161. In den angestellten Betrachtungen meint Herbart denjenigen Unterschied durch dessen Hauptpuncte hindurchgeführt zu haben, welchen er, in dieser Hinsicht mit Kant übereinstimmend, als den Unterschied zwischen der „Materie" und der „Form" der Erfahrung betrachtet. Die Materie der Erfahrung, behauptet er demgemäß, ist ein Mannigfaltiges, Verknüpfbares und Bestimmbares, was in den sinnlich erscheinenden Beschaffenheiten der Dinge besteht. Dagegen alle Verknüpfung dieses Mannigfaltigen gehört zu der Form der Erfahrung. Nun ist dies eine unläugbare Thatsache, daß die bezeichneten Formen zugleich mit dem Stoff unserer Wahrnehmungen, und zwar für jeden einzelnen sinnenfälligen Gegenstand auf eine ihm eigene, bestimmte Weise uns gegeben werden. Prüfen wir aber die Begriffe dieser Formen genauer, so leuchtet ein, daß sie uns zwar durch die Erfahrung wirklich aufgedrungen werden, jedoch sich nicht denken lassen, sondern mit inneren Widersprüchen behaftet sind. Deshalb können wir das Gegebene in der Gestalt,

---

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philos. 2te Ausg. §. 22—34. §. 95 u. 96. Psychologie 1st. Th. §. 15 u. §. 83.

in welcher es sich vorfindet, nicht behalten. Wir müssen es, da es sich nicht wegwerfen läßt, in unserem Denken umarbeiten, und es einer nothwendigen Veränderung unterwerfen [1]).

162. Das Widersprechende ergibt sich zunächst für die kritische Betrachtung an den Begriffen des räumlich und des zeitlich Ausgedehnten. Es liegt in dem gegebenen Begriffe des Körperstoffes, daß jeder Körper als die Summe aller seiner Theile vorhanden ist, deren jeder unabhängig von den übrigen für sich bestehen könnte. Dieses unabhängige Dasein aller materiellen Theile, und demnach dasjenige, was der gewöhnlichen Meinung nach an der Materie wahrhaft ist, erreicht man nie in der denkenden Auffassung, so lange man die Theile erst durch die Sonderung aus dem Zusammengesetzten hervorgehen läßt, wie es doch der Begriff des Ausgedehnten mit sich bringt. Denn man gelangt nicht zu den letzten, und mithin nicht zu sämmtlichen Theilen, weil man sonst die Unendlichkeit der aufgegebenen Theilung überspringen müßte. Wollte man umgekehrt versuchen, von dem Einfachen auszugehen, und aus ihm die Materie eben so im Denken zusammenzusetzen, wie sie aus ihm wirklich bestehen mag, so müßte nun jene Unendlichkeit rückwärts übersprungen werden. Aber die Geometrie verbietet, den Raum aus Puncten, und das Raumerfüllende aus einfachen Theilen zu construiren. Die gleiche Betrachtung gilt von dem Geschehen in der Zeit. Das Geschehene zeigt sich erfahrungsmäßig als eine be-

---

[1]) Die erfoderliche Methode der bezeichneten Begriffsbearbeitung wird von Herbart die „Methode der Beziehungen" genannt, indem es hierbei darauf ankommt, nachdem an den gegebenen allgemeinen Erfahrungsbegriffen die Widersprüche der Bestimmungen ihres Inhaltes nachgewiesen worden, diejenigen bis dahin verborgenen Begriffe aufzufinden, auf welche jene Bestimmungen nothwendig sich beziehen, und welche zufolge dieser Beziehung zu jenen Bestimmungen hinzugedacht werden müssen, so daß vermöge der Verknüpfung des Neuen mit dem Alten die Widersprüche schwinden.

schränkte Veränderungsgröße, welche jedoch ungeachtet ihrer Schranken die unbegrenzte Menge dessen in sich fassen soll, was in den unendlich vielen Zeittheilchen, die in ihr angenommen werden müssen, nach einander geschah. Ferner zerfließt das vorgestellte Geschehen, aus welchem der Erfolg hervorgehen soll, wie klein man es auch fassen möge, stets wieder in ein Vorher, in ein Nachher und in eine Mitte zwischen beiden. Es ist immer selbst schon Erfolg, also kein wirkliches Geschehen. Aus einfachen Veränderungen aber die ganze Veränderung zusammenzusetzen gilt für eben so unzulässig, wie das Entstehen der Zeit aus einfachen Zeitpuncten zu denken. Unsere Vorstellung vom Geschehen ist also ein Wahn. Je mehr man sie zergliedert, desto deutlicher sieht man ein, daß sie ihren eigentlichen Gegenstand nicht enthält, sondern ihn vergebens zu ergreifen trachtet und hierbei zu dem Resultate gelangt, daß unendlich Vieles in endlichen Grenzen eingeschlossen sein müsse [1]).

163. Hierauf ist der in dem Begriffe der Vielheit der Merkmale des Dinges enthaltene Widerspruch zu erwägen. Es ist gewiß, daß wir die Dinge nur vermittelst ihrer Merkmale kennen. Die Mehrheit der Eigenschaften verträgt sich aber nicht mit der Einheit des Gegenstandes. Eine Vielheit läßt sich in keiner Einheit verschmelzen, sondern bloß in einer Summe zusammenfassen. Man muß also ein Ding als den Träger oder Besitzer von Eigenschaften betrachten, und sein Dasein an demjenigen, was es hat, nicht an demjenigen, was es ist, erkennen, wodurch man gezwungen wird, einzuräumen, daß das Ding selbst unbekannt bleibt. Das Besitzen vieler Merkmale müßte dem Gegenstand als etwas seiner Natur Eigenthümliches beigelegt werden können, jedoch ist es ein eben so vielfaches und verschiedenes, wie die Menge der Eigenschaften, welche der Besitz umfaßt. Daher ist das Besitzen so wenig, wie die Menge der Merkmale, zur Beantwortung der Frage geeignet: was ist das Ding? Denn diese Frage erfodert eine einfache Antwort und weist jede Vielheit ab, mit deren Angabe man sie beseitigen möchte. Ver-

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philos. §. 98 u. 99.

mögen wir nicht das vielfache Besitzen der Eigenschaften auf einen einfachen Begriff zurückzuführen, der sich ohne allen Unterschied mehrerer Merkmale denken läßt, so ist die Vorstellung von der Einheit des Dinges, welches aus einer Vielheit von Bestimmungen bestehen soll und welchem wir den mannigfaltigen Besitz als seine wahre Qualität zuschreiben, eine widerspruchsvolle.

164. Alsdann zeigt sich der Widerspruch an den Begriffen der Causalität und der Veränderung. Jedes Anderswerden müßte entweder durch eine Ursache oder ohne Ursache erfolgen, und die Ursache müßte entweder eine äußere oder innere sein. Aber in keinem dieser drei Fälle ist das Anderswerden denkbar. Man setze zuerst, daß die Veränderung aus äußeren Ursachen entspringe. In diesem Falle kann man entweder die Reihe derselben als unendlich annehmen, so daß jede durch eine vorangehende zur Wirksamkeit bestimmt wird. Hiermit wird keine als eine selbstthätige gedacht, sondern jede nur als eine solche, die da wirken würde, wenn sie einen Anstoß bekäme. Daher bleibt die ganze, wenn gleich unendliche Reihe in Ruhe, aus ihr geht kein Erfolg hervor und kann keiner erklärt werden. Oder man kann eine wirkende Ursache annehmen, zu deren Natur das Wirken gehört, so daß sie keiner Anregung von außenher bedarf. Hierbei entsteht der Widerspruch, daß das Thätige als solches nicht ohne das Leidende sich denken läßt, daß es sich selbst nicht genügt, um das zu sein, was es ist. Indem es eine fremde Bedingung für seine Eigenthümlichkeit voraussetzt, so erscheint es als abhängig von dem nämlichen Andern, welches durch seine Einwirkung etwas erleiden und seinem Einfluß unterworfen sein soll. Setzt man zweitens, daß Veränderung aus einer inneren Ursache entspringt, so führt man sie auf eine Selbstbestimmung der Ursache zu ihrer Wirksamkeit zurück. Aber die Handlung der Ursache auf sich selbst muß gleichfalls einen Grund haben, welcher hier nur in einer tiefer liegenden Selbstbestimmung enthalten sein kann. Diese bedarf eines gleichen Grundes, und so erlangt die Reihe der Selbstbestimmungen eine innerliche Unendlichkeit, welche unzureichend ist, da sie aus lauter bedingten Gliedern besteht. Jede Selbstbestimmung würde erfolgen, wenn eine andere

vorausgegangen wäre, hiermit kommt keine einzige zu Stande, und wird keine einzige erklärt. Drittens ist der Fall zu berücksichtigen, daß die Veränderung ohne Ursache als ein absolutes Werden Statt findet. Hier soll in dem rastlosen Werden, in dem beständigen Flusse der Dinge das Vorhergehende sich selbst aufheben und sein eignes Gegentheil erzeugen; das Werdende aber war etwas Bestimmtes. Eben darum nun, weil es dies war, soll es dasselbe nicht mehr sein, sondern in sein Gegentheil übergehen. Ferner soll in dem Augenblicke des Ueberganges die eine Beschaffenheit aufhören, die andere eintreten. Nimmt aber die frühere durchaus ein Ende, bevor die spätere eintritt, so wird die Stetigkeit des Werdens zerrissen, das Eine verschwindet, und in dem nächsten Moment entsteht ein völlig Anderes, welches mit dem Vorigen nicht zusammenhängt. Läßt man dagegen, damit das Eine aus dem Andern hervorgehe, die vorige Beschaffenheit noch nicht ganz aufgehoben sein, während die entgegengesetzte schon eintritt, so faßt ein einziger Zeitpunct die einander widersprechenden Bestimmungen zusammen, er enthält ein Aufhören und ein Anfangen, wovon das erstere ein Sein und zugleich ein Nichtmehr-Sein, das letztere ein Sein und zugleich ein Nochnicht-Sein bedeutet. Das Resultat dieser Betrachtungen ist die völlige Undenkbarkeit der Veränderung [1]).

165. Endlich ist auch das Ich, nebst seinem Setzen oder Vorstellen des mannigfaltigen Nicht-Ich auf der einen Seite ein unläugbar Gegebenes, vor allem Philosophiren Vorgefundenes, auf der andern Seite ein mit den härtesten Widersprüchen erfüllter Begriff. Wird erstens das Ich als Urquell unserer Vorstellungen angesehen, so muß ihm eine ursprüngliche Vielheit von Bestimmungen zugeschrieben werden, auf ähnliche Art, wie dem Dinge als dem unbekannten Besitzer mehrerer Eigenschaften ein vielfaches Besitzen beizulegen ist. Damit verfällt das Ich in den nämlichen Widerspruch, welcher oben nachgewiesen worden, und hier ist er sogar

---

[1]) Lehrb. z. Einl. in d. Philos. §. 106—108.

noch fühlbarer, weil in unserem Selbstbewußtsein das Ich als ein völliges Eins sich darzustellen scheint. Wenn wir uns zweitens genau fragen, was oder wen wir eigentlich vorstellen, indem wir uns selbst denken, so muß zuvörderst das individuelle Ich von dem reinen Ich unterschieden werden. Das Individuum, also der Mensch mit allen seinen Bestimmungen erscheint als ein Ding unter der Zahl der übrigen Dinge, als ein Theil der Welt. Die ganze Welt aber läßt sich betrachten als eine Erscheinung im Ich. Nun fragt es sich, wie kennt dies letztere Ich sich selbst, da es zu sich selbst, zu dem Individuum, wie zu der übrigen Welt als das vorstellende sich verhält? Hier ist eine neue Unterscheidung nöthig. Das Ich kennt sich selbst, theils insofern es die Welt, zu welcher seine eigne Individualität gehört, theils insofern es sich selbst vorstellt. In der ersten Beziehung mag eine vorstellende Kraft überhaupt dasein, jedoch ist sie nach derselben noch kein wahrhaftes Ich, da dieser Begriff bloß das Selbstbewußtsein bezeichnet. Wer also wird in dem reinen Selbstbewußtsein eigentlich vorgestellt? Das Ich stellt „sich," mithin sein Sich-Vorstellen vor, folglich stellt es vor das Vorstellen seiner als eines sich Vorstellenden, und dies läuft in's Unendliche fort; zufolge dieser Unendlichkeit ist das Ich ein Vorstellen ohne Vorgestelltes. Wollte man dem Widerspruche dadurch ausweichen, daß man sagte, das Ich stelle sich vor als ein die Welt Vorstellendes, so wäre der Begriff des Ich schon aufgehoben. Denn in dieser Antwort dient zum Gegenstande diejenige Thätigkeit oder Kraft, welche die Welt anerkennt. Eine solche Thätigkeit ist aber nicht dieselbe mit dem Anerkennen seiner selbst. Also würde hier das Ich sich als dasjenige vorstellen, was nicht Ich ist. Oder wollte man dennoch sagen, Beides sei dasselbe, nämlich es existire nur eine einzige Kraft, welche sowohl ihrer selbst, als auch der Welt sich bewußt sei, so würde auf die Frage, was dieses Eine sei, eine zweifache Antwort erfolgen. Man würde zu einer unbekannten Einheit, gleichsam einer gemeinschaftlichen Wurzel für beiderlei Vorstellen seine Zuflucht nehmen, und am Ende dennoch bekennen müssen, daß das Ich für sich selbst unbekannt sei, daß es

keineswegs die Vorstellung von sich selbst besitze, mithin kein Ich sei [1]).

166. In den auf solche Weise zum Vorschein gebrachten vermeintlichen Widersprüchen, denen die Formen des Gegebenen unterworfen sein sollen, findet Herbart den Antrieb des zur metaphysischen Untersuchung fortschreitenden Denkens und die Berechtigung, über das Gegebene hinauszugehen [2]). Das Gegebene ist zwar, da es nicht denkbar ist, lediglich ein „Schein," aber entschieden ist, daß, wenn Nichts existirt, auch Nichts scheinen kann. Der Schein deutet also auf das Sein hin. Hiernach muß das Gegebene, als der wirkliche Schein, dem Seienden, welches ihm zum Grunde liegt, entgegengesetzt werden. Dieses Seiende ist bis jetzt uns unbekannt. Wir finden uns bereits genöthigt, anzuerkennen, daß es ist, ohne zu wissen, was es ist. Das Unbekannte an dem Sein ist die „Qualität" desselben. Demnach besteht der Begriff von dem Seienden aus Bekanntem und Unbekanntem, aus dem Sein und aus der Qualität. Das „wirklich Gesetzte" ist nicht das Gegebene und Erscheinende, sondern etwas Anderes und Verborgenes. Bei dieser Entgegensetzung des Letzteren gegen das Erstere bleibt bloß der Begriff desjenigen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird, und es erhellet: die bloße Anerkennung des Nichtaufzuhebenden, desjenigen, dem die absolute Position zukommt, gibt uns den „Begriff des Seins." Wenn nun aber gefragt wird, was ein Ding sei, so ist jede Antwort unzulässig, welche die Qualität desselben nur zum Theil als eine positive, und zum Theil als eine negative bestimmt. Wenn dasselbe ist, so muß es, dem Begriffe des Seins gemäß, absolut gesetzt werden. Aber der negative Theil der Qualität würde ein an sich nicht Gesetztes, sondern vielmehr ein Aufgehobenes sein. Deshalb ist die Qualität des Seienden gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negationen. An diesen ersten Satz schließt sich sogleich ein anderer von großer Wich-

---

[1]) l. c. §. 103.

[2]) Allgem. Metaph. 2t. Th. §. 198.

tigkeit: die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach. Denn gesetzt, sie wäre mehrfach, so würde sie zum wenigsten zwei Bestimmungen enthalten, die sich nicht auf eine einzige sollten zurückführen lassen, weil diese sonst die wahre Qualität sein würde. Jede der beiden wäre demnach ohne die andere ungenügend. Hier käme ein doppelter Irrthum erstens in dem Fehler der Negation und zweitens in dem Fehler der Relation zum Vorschein. Die Negation würde hier darin bestehen, daß, indem man der Beschaffenheit die eine Bestimmung beilegte, dies mit dem Vorbehalte geschähe, sie drücke nicht die wahre Beschaffenheit aus, wenn sie nicht mit der anderen Bestimmung verbunden wäre, und diese Beschaffenheit müsse für den Fall, daß man die eine Bestimmung ohne die andere denken wollte, zurückgenommen werden. Auf einen solchen Vorbehalt des Zurücknehmens ist aber durch den Begriff des Seins Verzicht geleistet. Ferner müßten gemäß der Relation beide Bestimmungen sich in einem Kreise gegenseitiger Abhängigkeit drehen, wenn Eins nicht ohne das Andere die gesuchte Qualität determiniren dürfte. Mit der nachgewiesenen Wahrheit hängen unmittelbar zwei Folgerungen zusammen, die eine: daß die Qualität des Seienden allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich ist, und die andere: daß es durch den Begriff des Seins ganz unbestimmt bleibt, wie Vieles sei [1]).

---

[1]) Allgem. Metaph. §. 199—207. Herbart bemerkt im Zusammenhange dieser auf Feststellung des Begriffs der positiven und einfachen Qualität des Seienden gerichteten Untersuchung: gegen die Gültigkeit der von ihm hier aufgestellten Grundsätze lasse sich der bekannte Einwurf vorbringen, daß die Consequenz im Denken nichts dazu helfe, um das außer dem Denken, außer uns vorhandene Seiende zu erkennen, und daß kein zureichender Grund vorhanden sei, warum das, was wahrhaft und an sich existire, nach unserer subjectiv nothwendigen Vorstellungsart sich richten müsse. Diesen Einwurf widerlegt er auf folgende Weise. Er stellt als Erwiederung die Frage auf, wie man sich einfallen lassen könne, den Zweifel an der Einstimmung zwischen unsrem noth=

167. Der Thatsache gemäß, daß jedes erfahrungsmäßig Subsistirende, was wir in der Erscheinung vorfinden, ein Ding mit mehreren und mit veränderlichen Merkmalen ist, knüpft sich an die Betrachtung über die absolute Position und die einfache Qualität des Seienden die Untersuchung über die Substanz und die zu ihr gehörige Inhärenz und deren Veränderung an [1]). Hinsichtlich auf den Erfahrungsbegriff der Substanz ergibt sich aus der richtigen Anerkennung des Verhältnisses der erscheinenden Merkmale zu dem subsistirenden Dinge der Hauptsatz: daß die Substanzialität nicht ohne Causalität vorgestellt werden kann. Denn die Substanzialität oder der Grund, weshalb wir ein in Folge unserer Erfahrungen von uns angenommenes reales Wesen mit dem Namen der „Substanz" bezeichnen, ist darin enthalten, daß dieses Wesen durch eine Menge von gegebenen Merkmalen für unsere Auffassung sich kundgibt. Die Merkmale werden nach alter Weise in ursprüngliche oder Attribute, und in abgeleitete oder Modi eingetheilt. Jene sollen in demjenigen liegen, was die Substanz an sich und ursprünglich ist, also in der Qualität. Aber

---

wendigen Vorstellen und dem Sein des mit intellectueller Nothwendigkeit Vorgestellten aufzuwerfen? Der Zweifelnde unternehme, sich vorzustellen, daß etwas sei, welches von unserer nothwendigen Vorstellungsart abweiche. Er unternehme also, in sein eigenes Denken diejenige falsche Vorstellungsart wirklich aufzunehmen, welche er sich so eben verboten habe. Dazu gebrauche er den Vorwand, von Dingen zu reden, die unabhängig vom Denken vorhanden sein könnten, während es eben so ungereimt sei, Möglichkeiten anzunehmen, die für Unmöglichkeiten erkannt worden, als Dinge an sich zu sehen ohne Augen, und zu fühlen ohne irgend ein Organ des Fühlens. Demnach müsse ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung des über das Seiende in einem nothwendigen Denken Festgesetzten gar nicht bezweifelt werden könne, weil der Zweifel nichts Anderes sei, als ein Versuch, dem nothwendigen Denken sich zu entziehen. Lehrb. z. Einleit. in d. Philos. §. 114.

[1]) Allgem. Metaphys. §. 167.

ihr Begriff zeigt sich uns sogleich als unhaltbar. Denn sie müßten ein Vieles in der ursprünglichen Qualität sein, welches nach Obigem nicht denkbar ist. Mithin bleiben für unsere Erwägung nur abgeleitete Merkmale als ein anscheinend Inhärirendes übrig, und diese dürfen nicht aus Attributen der Substanz, sondern nur aus solchen Ursachen erklärt werden, welche zu dem subsistirenden Dinge hinzutreten. Wenn gleich das reale Wesen, welches wir als Substanz ansehen, an sich selbständig sein dürfte, so kann es doch keinen selbständigen Grund seiner Accidenzen in sich fassen. Daher sind wir genöthigt, so viele Ursachen anzunehmen, als wir dem Dinge sinnenfällige Merkmale beilegen. Uebrigens schließt dieser Causalbegriff, welcher durch das Problem der Inhärenz herbeigeführt wird, keine Zeitbestimmung in sich ein. Die Ursache ist hier weder früher noch später, als ihre Wirkung [1]).

168. In dem Begriffe der Veränderung liegt die Vorstellung: das Ding solle zwar im Sein überhaupt beharren, aber bald ein solches, bald ein anderes sein. Dem Scheine nach wird das Entgegengesetzte der wechselnden Qualitäten durch die Zeitbestimmung auseinandergehalten. Wenn also die Dinge bloß am Sein überhaupt genug hätten, ohne irgend etwas Bestimmtes zu sein, so wäre der Widerspruch hiermit vermieden. Sie würden ihre Identität als beharrlich seiende, ohne Rücksicht auf die Qualität, festhalten. Aber das Sein ist gar keine Bestimmung der Dinge, sondern bloß der Art, wie wir sie setzen. Besitzt also der Gegenstand eine gewisse Qualität nur zuweilen mit Unterbrechungen, und in den Zwischenzeiten eine andere, so ist er als ein und dasselbe Ding höchstens in den Perioden vorhanden, in denen er sich selbst gleich ist. Die Zwischenzeiten füllt ein anderes Ding aus, welches an seine Stelle tritt. Der bekannte Satz: „in allem Wechsel beharrt die Substanz,“ gibt eine ganz leere Vorstellung von der Substanz, als ob das bloße Sein ohne Qualität einen haltbaren Begriff darböte. Eine bestimmte Substanz kann nur gegeben und von der

---

[1]) l. c. §. 213—224.

anderen unterschieden werden durch die Gruppe von Merkmalen, um derentwillen sie gesetzt ist, und eine Position derselben, die nicht hiervon ausginge, wäre gar keine. Wechseln die Merkmale, so wechselt die Substanz, die nur ihrentwillen gesetzt wird. Wenn daher ein Gegenstand dergestalt von der Erfahrung uns geboten wird, daß wir seine Qualität als veränderlich betrachten müssen, so wird uns in ihm ein Widerspruch gegeben. Ein solcher Widerspruch hebt sich nur durch die Einsicht, daß der subsistirende Gegenstand seine Qualität unveränderlich behauptet, während die Ursachen abwechselnd kommen und gehen, aus denen die Erscheinung der ihn betreffenden Veränderungen herrührt. Diese ganze Erscheinung gehört der Substanz, so lange sie allein steht, gar nicht an. Oder mit anderen Worten: kein Reales ist „an sich" Substanz, sondern, wenn es der Träger von Erscheinungen sein soll, so muß es mit andern realen Wesen in Gemeinschaft stehen, und wenn die Erscheinung wechselt, so wechselt diese Gemeinschaft [1]).

169. Hiermit hat die Untersuchung den Standpunct erreicht, auf welchem die Frage beantwortet werden kann: was denn bei der erscheinenden Veränderung der Dinge wirklich geschieht? Die Qua-

---

[1]) l. c. §. 224—228. Vergl. Psychol. 1st. Th. §. 33, wo Herbart sagt: das Beharrliche möchte ohne Widerspruch beharren, und die Erscheinungen möchten ohne Widerspruch wechseln, wofern nur zwischen jenem und diesen keine Gemeinschaft wäre und die wechselnden Erscheinungen gleich fliegenden Schatten die Qualität des Beharrlichen ganz unangetastet ließen. Wenn aber das Wasser, um ein altes Platonisches Beispiel zu gebrauchen, bald flüssig, bald fest, bald dampfförmig erscheint, so meint Niemand, die Flüssigkeit, Festigkeit und Dampfförmigkeit gingen das beharrliche Substrat des Wassers nichts an, sondern die entgegengesetzten Erscheinungen legt man zusammengenommen dem Einen und sich selbst gleichen Beharrlichen, als einwohnende Eigenschaften bei, und gibt ihm dadurch denn freilich eine beharrliche, aber zugleich eine widersprechende Qualität.

litäten der einfachen Wesen sind zweifellos da. Zu erwägen ist nunmehr, was ihnen widerfahren kann. So viel steht bereits fest, daß in dem wirklichen Geschehen das Seiende weder von sich abweichen, noch sich äußern, noch erscheinen kann. Mithin ist es gewiß, daß die einfachen Qualitäten mit dem, was geschieht, nur mittelbar zusammenhängen. Von jenem Grundsatze: „daß bei allem Wechsel der Erscheinung die Substanz beharrt," sollte die Fortsetzung so lauten: und weder ihre Qualität, noch ihre Quantität wird von dem Wechsel ergriffen. Stellt man sich zwei einfache reale Wesen vor, so sind sie, da jedes auf gleiche Weise real und absolut gesetzt ist, an keine wechselseitige Beziehung gebunden. Sie können unbestreitbar von einander getrennt und selbständig verharren. Nur zufolge des Ausspruches der Erfahrung muß man sie zusammenfassen und sie in einem gegenseitigen Verhältnisse denken, weil in der Erscheinung die „Inhärenz" und die „Veränderung" hervortreten. Jedoch haben wir dies als etwas ihnen ganz Zufälliges zu betrachten, daß sie beisammen sind. Das an beiden einander Entgegengesetzte ist auf keine Weise etwas für sich, und kann zu einem wahren Ausdruck ihrer Qualität nur vermöge einer unauflöslichen Verbindung mit demjenigen, was an ihnen nicht in dem Gegensatze befangen ist, gehören. Beide nun bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, „wider einander," und ihr Zustand ist daher ein „Widerstand" zu nennen. Mit einem sinnlichen Gleichnisse läßt sich das, was die einfachen Wesen in diesem Verhältnisse thun, ganz passend so aussprechen: „sie drücken einander." Denn in der Sinnenwelt zeigt sich der Widerstand, den zwei Körper einander leisten, im Drucke, wo keiner von beiden nachgibt, obgleich jeder sich bewegen sollte. Aber hierbei ist wohl zu berücksichtigen, daß jener Ausdruck nur ein sinnliches Gleichniß und gegenwärtig von Raumverhältnissen noch gar nicht die Rede ist. Hier kommt bloß eine Abänderung der Qualität in Betracht, die jedes der einfachen Dinge, der Realen zwar von dem anderen erleiden sollte, wogegen es sich aber als das, was es ist, erhält. „Störung" würde erfolgen, wenn nicht die „Selbsterhaltung" sie verhinderte. Es findet mithin ein innerer Gegensatz in den Qualitäten je zweier Realen Statt, welchem beide zugleich widerstehen. Mit demjenigen, was

man gewöhnlich „Kraft" nennt, hat dieser Gegensatz keine Aehnlichkeit. Denn hier erfolgt kein Angriff nur von der einen Seite und existirt kein Leidendes dem Thätigen gegenüber [1]).

170. Demzufolge ergibt sich, daß das wirkliche Geschehen ein „Bestehen wider eine Negation" ist. Diese Negation beruht auf dem Verhältnisse der Qualität von je zwei Wesen zu einander, und daher geschieht hierbei stets zweierlei zugleich. Jedes von beiden behauptet sich in seiner Eigenthümlichkeit. Man muß also eine solche Selbsterhaltung durch eine doppelte Negation denken, welche der Affirmation dessen, was ein Wesen an sich ist, völlig gleich gilt. Nun ist aber die bezeichnete doppelte Negation unendlich vieler Unterschiede fähig. Denn die Wesen sind zwar an sich von einfacher Qualität, allein die vielen Qualitäten lassen sich vielfach vergleichen, jede mit allen übrigen. Deshalb kommt jeder Selbsterhaltung oder jedem wirklichen Geschehen, welches in einem Realen vorgeht, wenn es gegen ein anderes sich behauptet, ein eigenthümlicher Charakter zu [2]). Nur hat diese Eigenthümlichkeit lediglich in

---

[1]) Allgem. Metaph. §. 231 — 36.

[2]) Zur Auflösung der Widersprüche in den Begriffen der wechselseitigen Causalverhältnisse auf diesem Gebiete des erscheinenden Bedingtseins der Thatsachen durch einander muß die philosophische Reflexion nach Herbart den Hülfsbegriff der „zufälligen Ansichten" in Anwendung bringen. Dieser besteht darin, daß ein und derselbe Gegenstand, ohne daß in seinem Wesen und Sein das Geringste geändert wird, in sehr verschiedenen Beziehungen zu anderen Gegenständen betrachtet werden kann, so daß er in Rücksicht auf jeden anderen als ein anderer erscheint. Man muß hier demnach die Bemerkung geltend machen, daß es für die einfachen Wesen eben so zufällig ist, in dieser oder in jener unter den verschiedenen Beziehungen der Ursachlichkeit zu einander zu stehen, wie es z. B. für einen Ton außerwesentlich ist, ob er nach diesem oder nach jenem Verhältnisse der verschiedenen Tonintervalle betrachtet wird.

dem Gebiete des Geschehens eine Bedeutung. Alle Mannigfaltigkeit, welche darin begründet ist, daß ein bestimmtes Wesen gegen verschiedene andere sich erhält, verschwindet sogleich sammt dem Geschehen selbst, wenn man auf das Seiende, so wie es an sich ist, zurückblickt. Für den Beobachter aber, welcher auf einem solchen Standpuncte steht, daß er die einfache Qualität nicht zu erkennen vermag, während er in die verschiedenen Beziehungen der Realen auf einander selbst verwickelt wird, kann nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprunges und ihres Resultates, bemerkbar sein. Der angegebene Standpunct gehört dem gemeinen Menschenverstand in seiner Weltauffassung an, indem unsere Empfindungen nichts Anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen unserer Seele. Diese nun sieht sich selbst nicht und weiß unmittelbar nichts davon, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich bleibt. Noch weniger gibt sich ihr dies in ihrem natürlichen Bewußtsein kund, daß ihre Zustände durch andere einfache Wesen außer ihr und deren Selbsterhaltungen bedingt sind [1]). Daher leben wir auf dem Standpuncte dieses Bewußtseins in einer unaufhörlichen Verwechselung der beiden verschiedenen Gebiete des Seins und des Geschehens. Keins von beiden ist uns so zugänglich, daß wir es mit unmittelbarer freier Beobachtung erreichen könnten. Unser Empfinden ist das einzige ursprüngliche Geschehen, dessen wir inne werden. Aber wie dies geschieht, sagt uns keine Erfahrung, und die Erklärung dieses Geschehens ist den Hypothesen vom physischen Einfluß des Leibes auf die Seele und von der prästabilirten Harmonie Preis gegeben. Von dem eigentlichen Realen weiß der gewöhnliche Mensch vollends nichts. Die Erscheinungen, welche er real nennt, liegen mitten im Wechsel. Daher hat er von dem Geschehen keinen andern Erfahrungsbegriff, als diesen, es sei eine Abänderung in demjenigen, was existirt. Die Begriffe des Seins und des Geschehens sind völlig incommensurabel. Sie passen eben so wenig in eine Summe zusammen, wie ein Körper und seine Oberfläche, oder wie die Fläche und die Linie.

[1]) l. c. §. 234. u. 235. Vergl. §. 237.

Im Reiche des Seins gibt es keine Ereignisse und kann es keine geben.

171. Die bereits gefundenen Wahrheiten führen zu der Anerkennung, daß die erfahrungsmäßig sich kundgebenden Veränderungen nur aus einem Wandel der Gemeinschaft zwischen den Realen, aus einem veränderlich beginnenden und aufhörenden Zusammensein derselben entspringen. Das Verhalten zu einander, in welchem sie einander zu den Selbsterhaltungen nöthigen, ist ihr Zusammensein, das Gegentheil ist ihr Nichtzusammensein. Der Begriff dieses Wechsels trägt den Grund der Begriffe der räumlichen und der zeitlichen Verhältnisse und der Bewegung in sich. Was zunächst denjenigen Raum betrifft, welcher zu dem Anfangen und dem Endigen der Gemeinschaft zwischen je zwei Realen unvermeidlich hinzugedacht werden muß, und welcher der „intelligible" genannt werden kann, so dient zur Erklärung desselben folgende Erwägung, bei welcher alle Phantasievorstellung eines anschaulichen Ausgedehntseins wegfallen muß. Wenn wir zwei einfache Wesen als mathematische Puncte betrachten, so können sie entweder zusammen, das heißt, in einem Puncte vereinigt, oder nichtzusammen sein. Im letzteren Falle schwebt uns im Denken doch die Möglichkeit vor, daß sie sich zu einander gesellen können. Wir setzen also zuerst das eine, welches mit dem Buchstaben **A** bezeichnet werde, als ein solches, zu welchem das andere, **B**, hinzukommen kann, und verbinden mit dem zuerst gedachten wirklichen **A** den leeren Gedanken von **B**. Dieser leere Gedanke soll uns das Bild von **B** heißen. Zweitens läßt sich aber auch **B** vorstellen als auf **A** wartend, welches zu ihm sich gesellen kann und noch nicht angelangt ist, und so hängt ebenfalls an dem wirklichen **B** das Bild von **A**. Welches von beiden Wesen man voraussetzt, dies bietet dem anderen die Stelle, wohin es gesetzt werden darf. Hier ist es gleichbedeutend, zu sagen: das eine bietet dem anderen einen Ort an, wo es verweilen könnte, oder: das eine gestattet, das ihm das leere Bild des anderen, auch wenn dieses andere selbst nicht mit ihm zusammen ist, dergestalt angeheftet werde, als gäbe es ein wahres Zusammensein eines einfachen Wesens mit dem leeren

Bild eines anderen. Natürlich ist ist dies eine bloße Dichtung, denn gegen das nichtige Bild des einen wird das andere Wesen nicht sich selbst erhalten. Aber wir befinden uns hier in der Sphäre der Fictionen, denn alle Raumbegriffe sind überhaupt nur Gedankendinge [1]). Wenn man lediglich zwei Wesen als nichtzusammen setzt, so hat man auch nur zwei Orte. Diese sind völlig außer einander, aber in Ermangelung eines dritten sie von einander trennenden Wesens ohne allen Abstand. Sie befinden sich daher in einem Verhältniß des „an einander." Man halte nun das Aneinander mit Hülfe der leeren Bilder in Gedanken fest, nehme aber, da der Ort den Wesen zufällig ist, das eine und setze es in den Ort des zweiten, so entsteht dem zweiten Wesen ein dritter Punct, als

[1]) l. c. §. 245 — 248. Um dagegen zu warnen, daß man in die hier mitgetheilten Bestimmungen nicht die gewöhnlichen Raumbegriffe einmenge, wird hier von Herbart daran erinnert, daß der Ausdruck: „A und B sind zusammen" nur bedeute: „sie sind in einem Causalverhältnisse." Ihrer Selbständigkeit zufolge können sie aber auch nichtzusammen, das heißt, für einander nicht vorhanden sein. Wenn wir sie nun nicht zusammenfassen, so ist uns dessenungeachtet doch nicht verstattet, sie in irgend einen vorräthigen Raum hineinzusetzen. Es gibt also auch nichts, was wir zwischen A und B setzen dürften. Freilich begegnet es uns Allen, daß wir in solchen Fällen einem unwillkürlichen psychologischen Mechanismus nachgeben, welcher uns einen Raum aufdringt, den wir auf dem Standort der philosophischen Betrachtung nicht annehmen sollen. Hiergegen müssen wir uns stemmen. Wir müssen gegen solche Bastarde unserer Phantasie eben so wohl protestiren, wie der Mathematiker gegen die Dicke der Fläche und gegen die Breite der Linie protestirt. Wir wollen keinen Zwischenraum zwischen A und B. Sie sind nicht zusammen, aber es ist auch nichts dazwischen. Die Klagen, man könne sich dies nicht vorstellen, helfen hier nichts. Der Begriff soll rein bleiben. Wir begehren im speculativen Denken keine Bilder für die Anschauung, sondern wir fodern Begriffe und deren Verknüpfungen.

einfacher Ort des einfachen Wesens. Der zweite Punct liegt nun gerade zwischen dem ersten und dem dritten, weil für den dritten noch kein anderer Uebergang vorhanden ist, als durch den zweiten. Dasselbe auf die nämliche Art fortgesetzt führt zu dem Ergebniß einer unendlichen geraden Linie, welche zwischen je zwei bestimmten Puncten theilbar ist. Auch ist sie fähig, nach der entgegengesetzten Seite, welche bestimmt wird durch das mögliche Setzen des zweiten einfachen Wesens in den Ort des ersten, völlig auf gleiche Weise in das Endlose verlängert zu werden. Diese Linie ist keine „stetige", sondern eine „starre." Ihre Puncte sind die leeren Bilder der einfachen Wesen [1]). Nach der angegebenen Construction der ersten Di-

---

[1]) Hauptpuncte d. Metaph. §. 7. Allgem. Metaph. §. 249. Herbart bemerkt hier zur Erläuterung dieses Begriffes der starren Linie: wäre sie keine Linie, so müßte sie eine discrete Reihe von Puncten sein. Denn ohne Zweifel sind die leeren Bilder jedes Realen einzeln genommen Puncte. Diese Bilder des Einfachen sind nun freilich nicht die Grenzen einer Linie, eben so wenig, als unsere Linie die Grenze einer Fläche ist. Aber diese willkürlichen, wiewohl beliebten Erklärungen sind ohnehin zu eng. Jedermann denkt die Zeit, so wie die Folge der Grade und der Zahlen unter der Form der Linie. Dessenungeachtet ist hierbei an begrenzte Flächen nicht zu denken. Zwischen unsere Puncte darf gar nichts eingeschoben werden. Gleichwohl sind sie vollkommen außer einander. Denn sie entstehen aus dem Nichtzusammen. Dagegen bezeichnet das Zusammen ein vollkommenes Ineinander, weil darin nicht das Mindeste liegt, was dem Auseinander ähnlich wäre, sondern vielmehr das Nichtzusammen gänzlich durch das Zusammen aufgehoben wird. Zwei Puncte aber, zwischen denen nicht vermöge der Construction andere, regelmäßig im Denken erzeugte Puncte liegen, sind an einander ohne eine Spur des Zusammenfließens und des Zwischenraumes. Aus dem Grunde nun, weil das gewöhnliche Hülfsmittel des Sonderns, das in Folge des psychologischen Mechanismus eintretende Zwischenschieben für zwei nächste Puncte hier gänzlich verboten

mension in dem intelligibeln Raume bringt Herbart in Verfolgung des eingeschlagenen Weges zunächst, indem er zu den zwei gesetzten realen Wesen ein drittes hinzudenkt, die genetische Darstellung der „stetigen Linie" und der „Ebene," und hierauf, mit Hinzufügung eines vierten realen Wesens, die der „dreifachen Dimension" oder des „körperlichen intelligibeln Raumes" zu Stande [1]). Das Resultat dieser Nachweisungen ist, daß der Raum überhaupt in jedem Betracht als eine bloße Form der Zusammenfassung, als ein objectiver Schein sich ergibt. Das Raumverhältniß, in welchem die Gegenstände sich uns darstellen, beruht bloß auf dem Zusammentreffen ihrer Bilder in dem sie abspiegelnden Vorstellungsvermögen. Dennoch wird es empirisch gegeben, und unsere Erkenntniß ist an diese Form eben so sehr gebunden, als an jede qualitative Bestimmung des Gegebenen. Auch unterscheidet es sich auf das bestimmteste von jedem subjectiven Scheine, weil die erscheinende Größe der Entfernung nebst den wahrnehmbaren Unterschieden zwischen der Ruhe und der Bewegung an den Gegenständen nichts von der Thätigkeit der Intelligenz Abhängiges ist.

172. Aus den nach seiner Meinung hiermit enthüllten Eigenthümlichkeiten der Realität der Dinge, der Causalität und des Raumes sucht Herbart die Materie nach ihren ersten Gründen in folgender Weise abzuleiten. Er geht hierbei von der Erwähnung aus, daß die Realen in dem intelligibeln Raume nicht bloß als bewegt, sondern auch als ruhend vorgestellt werden können. In der Ruhe aber weilen sie entweder zusammen oder nicht. Das Nichtzusammen braucht nun nicht gerade eine „rationale Distanz", das heißt, eine bestimmte Summe des Aneinander zu betragen.

---

ist, kann unsre Construction nicht als eine Reihe discreter Puncte betrachtet werden. Vielmehr ist sie eine Linie und zwar eine starre Linie zu nennen, da sie ein strenges Aneinander ihrer Puncte fodert, die mit einer fließenden Größe keine Aehnlichkeit haben.

[1]) Allgem. Metaph. §. 253—265.

Je zwei einfache Wesen können auch an den Endpuncten irgend einer Hypotenuse stehen. Diese Stellung enthält zwar einen widersprechenden Begriff. Allein das Widersprechende der Stellung kommt nicht auf Rechnung der Qualität, sondern gehört nur der Raumbestimmung an, welche dergleichen Widersprüche unvermeidlich sich gefallen lassen muß. Eben so verhält es sich mit dem Zusammensein. Die Annahme ist nicht nothwendig, daß zwei einfache Substanzen vollkommen zusammen, also ineinander sind, sondern es darf auch eine unvollkommene Vereinigung dieser Art angenommen werden, und sie können in einer solchen Lage sich befinden, wie die beiden letzten Puncte einer Hypotenuse, welche einander theilweise decken sollen, als ob ein Punct theilbar wäre. Die Erdichtung in diesem Begriffe trifft wiederum lediglich den Raum, und berührt weder die Qualität der Wesen, noch auch das wirkliche Geschehen, da die räumliche Lage überhaupt für die Wesen selbst gar keine Bedeutung besitzt. Auch versteht es sich, daß bei der Vorstellung der Bewegung alle diese widersprechenden Raumbegriffe unvermeidlich auf die Zusammenfassung der Wesen übertragen werden müssen. Denn das Bewegte durchläuft bis zu seinem Ziel ebensowohl die irrationalen als die rationalen Abstände, und bevor es mit einem zweiten realen Wesen zu einem vollkommenen Zusammensein sich verbindet, muß ein unvollkommenes zwischen ihnen Statt finden. Allerdings kommen bei dieser Betrachtung gewisse eigenthümliche Fictionen vor. Aber dieselben nicht zu scheuen gehört wesentlich zur richtigen Einsicht in die Eigenthümlichkeit des Raumes. Diejenigen, welche überall nur Stetiges erblicken und das Starre ganz verkennen, kommen aus den Widersprüchen, die wir hier zulassen, gar nicht heraus. Sie wissen nur nicht, daß es Widersprüche sind. Darum ist ihnen der Raum eine räthselhafte Gabe der Natur, sei es der äußeren, körperlichen, oder der geistigen, durch Gesetze des Anschauens bestimmten Natur. Wer aber den Raum als ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens kennt, der wird sich über die Erweiterung der Begriffe von imaginären Größen nicht wundern [1]).

---

[1]) Allgem. Metaph. §. 266.

Von den angegebenen Annahmen ist nur die letzte geeignet, bei der Erklärung des ersten Ursprunges der Materie zum Gegenstande weiterer Betrachtungen uns zu dienen. Lassen wir nämlich zwei reale Wesen ohne eine Vermittlung außer einander sein, so fehlt mit dem Zusammen die Bedingung der Causalität, und es geschieht nichts. Setzen wir sie dagegen als gänzlich in einander, so müssen wir demzufolge anerkennen, daß sie in einer vollkommenen Störung und Selbsterhaltung sich befinden. Mithin haben wir ihr Verhältniß als ein unvollkommenes Zusammen uns zu denken und die Voraussetzung festzuhalten, daß ein paar Puncte dichter als „aneinander" liegen, daß sie „theilweise" sich in einander geschoben haben. Hiernach legen wir den einfachen Wesen Theile bei. Wo es aber Theile gibt, da muß auch eine Figur vorhanden sein, und so bietet sich die Frage dar, welche Figur, auch nur für unsere Fiction, auf einfache Wesen paßt. Nun führt kein Grund zu der Vorstellung, daß die Ausdehnung nach verschiedenen Seiten hin ungleichförmig sich verbreite. Folglich bleibt hier einzig die Kugel als denkbar übrig. Diese Kugeln besitzen für alle reale Wesen gleiche Größe. Denn es mangelt an einem Grunde, welcher für die Ungleichheit entschiede, und ohne ihn darf unsere Dichtung hier nichts Ungleiches zulassen. Also denken wir uns ein paar theilweise von einander durchdrungene, innerlich vollkommen gleichartige Kugeln. Der bestimmte Begriff, zu welchem diese Annahme leitet, ist der einer Selbsterhaltung, welche in den durchdrungenen Theilen vollkommen Statt findet, während sie ganz in den Theilen fehlt, bis zu denen die Durchdringung nicht reicht. Dies ist die nothwendige Folge der gemachten Voraussetzung. Hier haben wir uns zur Vorbereitung des richtigen Schlusses in Widersprüche eingelassen, und es kommt jetzt für uns Alles darauf an, in diesem Puncte das Unstatthafte von dem Zulässigen zu unterscheiden. Es ist unwahr, daß einem einfachen Wesen Theile zukommen. Unmöglich kann daher in ihm ein solcher Unterschied hervortreten, daß einer seiner Theile sich selbst erhält, und ein anderer nicht. Wenn die Fiction der Theile wenigstens in der ihr eigenthümlichen Folgerichtigkeit durchgeführt werden soll, so muß zunächst der Satz feststehen, daß in dem ganzen Realen, in allen

seinen erdichteten Theilen, ein gleicher Grad der Selbsterhaltung wirkt. Obgleich also die Durchdringung bloß als theilweise erfolgend vorausgesetzt wird, zeigt sich doch nur dies als Folge der Unvollkommenheit im Zusammensein der beiden Wesen, daß die Selbsterhaltung dem Grade nach vermindert wird, während sie ohne irgend einen Unterschied von Theilen in der realen Substanz zu Stande kommt. Jetzt ist der Begriff des „wirklichen Geschehens" berichtigt. Jedoch ist in der Voraussetzung der Lage der Substanzen noch ein Fehler übrig geblieben. Weil nämlich überall in den eingebildeten Theilen der beiden realen Wesen die Selbsterhaltung wirklich eintritt, so muß ihr auch überall das Zusammen entsprechen. Dem gemäß kann jene Voraussetzung nicht bestehen, es kann nicht bei dem unvollkommenen Zusammen sein Bewenden haben. Vielmehr macht sich die Nothwendigkeit geltend, daß ein paar reale Wesen, nachdem sie einmal in eine solche Lage gerathen sind, vollends in einander eindringen [1]).

173. Hierdurch, meint Herbart, ist der ursprüngliche und einzig mögliche Grund der „Attraction" entdeckt. Die gewöhnliche Hypothese zur Erklärung derselben ist haltlos. Denn da der Raum nichts Wirkliches ist, so hat es gar keinen Sinn, von wirklichen Grundkräften zu reden, die sich auf ein Raumverhältniß beziehen sollen. Um nun auch die „Repulsion" zu finden, nehme man drei reale Wesen an, von denen zwei, **A** und **A'**, unter einander gleichartig sind. Das dritte Wesen, **B**, steht zwischen ihnen in der Mitte. Von zwei verschiedenen Seiten her sind jene beiden, die mit dem dritten in ein unvollkommenes Zusammen gerathen waren, jetzt eben im Begriff, völlig in **B** einzudringen. Soll dies in der That erfolgen, so müssen nicht nur **A** und **A'** sich gegen **B** vollkommen behaupten, sondern **B** muß sich nun auf doppelte Weise, gegen beide **A**, selbst erhalten. Wenn dieses möglich sein sollte, so müßte in dem Gegensatze des **B** gegen die anderen eine solche Ungleichheit sich finden, daß ein einzelnes **A** nicht zureichte, um

---

[1]) l. c. §. 266—270.

der ganzen Negation, welche in B rücksichtlich auf die Qualität der beiden A liegt, völlig zu entsprechen. Ein solcher Fall läßt sich im Allgemeinen sehr wohl denken. Aber auch das Gegentheil ist denkbar, und die einfachste Annahme, die wir in diesem Falle zuerst machen müssen, ist diese, daß der Gegensatz zwischen A und B gleich sei. Alsdann kann B die gefoderte doppelte Selbsterhaltung gegen beide A nicht zugleich vollziehen. Aber es kann auch keine wirkliche Störung ohne Selbsterhaltung in B eintreten, sondern die Lage der realen Wesen, ihre räumliche Stellung, das bloß scheinbar Wirkliche, muß sich hier ebensowohl, als zuvor, nach dem wirklichen Geschehen einrichten und abändern. Also können die beiden A nicht ganz in B eindringen, wie sie nach dem Vorigen doch sollten. Hier ergeben sich zwei entgegengesetzte Nothwendigkeiten, welche die Lage bestimmen. Da in jedem A ohne Unterschied der durchdrungenen und nicht durchdrungenen Theile Selbsterhaltung wirklich erfolgt, so sollten sie ganz eindringen, und dies heißt uns die „Attraction." Weil aber B sich nicht doppelt selbst zu erhalten vermag, so scheint es eine zurückstoßende Gewalt gegen beide auszuüben, und dies nennen wir die „Repulsion". Zwischen diesen einander entgegenstehenden Nothwendigkeiten muß irgend ein Gleichgewicht eintreten, und folglich müssen A und A′ zum Theil in B eindringen. Sollte der Ursprung der Materie noch nicht klar genug vor Augen liegen, so läßt sich folgendermaßen nachhelfen. Man nehme jetzt der A so viele, als man will. Wenn diese sämmtlich zugleich in ein unvollkommenes Zusammen mit B gerathen, so müssen sie alle tiefer eindringen. Aber dies ihr Müssen hilft nichts, wenn B deren nicht mehr aufnimmt. Je mehr ihrer sind, desto weniger tief können sie eindringen, und gesetzt, sie wären alle eingedrungen, so würden sie nach allen Seiten gleichmäßig so weit herausgetrieben werden, bis Attraction und Repulsion sich im Gleichgewichte befänden. Alsdann läge B in der Mitte und würde mit allen A zusammengenommen mehr als einen mathematischen Punct einnehmen, so daß eine körperliche Ausdehnung entstände und das Ganze nun ein „Klümpchen" darstellte. Wenn also eine bestimmte Menge der A wirklich in B eindringt, so muß aus dem angegebenen Grund auch wirklich das beschriebene Klümpchen entstehen. Dieses

hat alsdann seine bestimmte Dichtigkeit, gemäß dem Gleichgewichte der Attraction und der Repulsion. Will man es vergrößern, so nehme man nun auch mehrere **B** hinzu. Jedes der **B** wird seinerseits in die **A**, mit denen es in ein unvollkommenes Zusammen gerathen war, so weit als möglich eindringen, und die Klümpchen werden zusammen eine „körperliche Masse" darstellen [1]).

174. Gemäß der vorliegenden Erörterung beruht der Grund, durch welchen die körperliche Materie existirt, auf dem Umstande, daß der äußere Zustand oder die Lage der einfachen Wesen, als der Elemente der Materie, nach ihrem inneren Zustande sich richten muß, das heißt, nach den Selbsterhaltungen, welche jedes einzelne Element gegen diejenigen unter den übrigen ausübt, mit denen es zusammen ist. Soll nun eine Masse, die sich gebildet, getrennt werden, so muß entweder für den äußeren Zustand ein Hinderniß entstehen, sich nach dem inneren ferner zu richten, oder es muß eine Veränderung der inneren Zustände eintreten, so daß hierdurch auch ein anderes Verhältniß der Lage erfodert wird. Im ersten Fall ist die Ursache der Veränderung eine „mechanische", im zweiten Falle kann sie als eine „chemische" bezeichnet werden. Von welcher Art aber auch die Ursache sei, so wird ihr durch die Nothwendigkeit, daß der äußere Zustand nach dem bisher vorhandenen inneren sich richte, ein Widerstand entgegengesetzt, welcher dem Zuschauer als eine „widerstehende Kraft" erscheinen muß. Dieser Widerstand wächst, wenn der Grad des Zusammenseins der zum Theil in einander eingedrungenen Elemente vermindert wird. Denn die Nothwendigkeit, daß die Elemente so tief in einander sein, wie es dem Gleichgewicht ihrer Attraction und Repulsion entspricht, wird um desto dringender, je weiter sie von dieser Foderung abweichen. Das geringste Zusammen ist mit der stärksten Attraction verbunden, weil es die größte Veränderung der Lage erfodert. Ist nun die Ursache der Trennung mächtig genug, selbst die stärkste Attraction zu überwinden, so zerreißt die Masse plötzlich, nachdem sie einen allmählig

[1]) l. c. §. 271.

wachsenden Widerstand geleistet hat. Denn auf den geringsten Grad des „Zusammen" folgt auf einmal das „Aneinander", also ein „Nichtzusammen". In diesem letzteren Verhältnisse hört aber alle Causalität und folglich jede Bestimmung des äußeren Zustandes auf, insofern nicht etwas Neues und Vermittelndes sich einfindet. Wenn hingegen die Ursache einen solchen Erfolg nicht hervorzubringen vermag und alsdann zu wirken aufhört, so kehren die Elemente, nachdem sie sich eine gewisse Dehnung hatten gefallen lassen, in ihre vorige Lage von selbst zurück. Hierbei folgen sie nur dem ihnen einwohnenden Gesetz ihrer Dichtigkeit. Dasselbe gilt von der Zusammendrückung. Daher ist alle Materie nothwendig „elastisch"[1]. Um nun ferner zu erkennen, in welchem Sinn ihr das bekannte Prädicat der „Undurchdringlichkeit" angehört, nehme man an, es habe sich neben einer bereits vorhandenen Masse eine andere gebildet, deren Qualität in einem Gegensatze zu jener steht. Wenn beide in einander eindringen sollten, so müßten aus dieser Verbindung neue innere Zustände ihrer Elemente hervorgehen, und daher müßten die früheren, falls sie mit den neuen nicht vereinbar wären, zuvor eine Abänderung erleiden. Ist aber eine solche Abänderung aus irgend einem Grunde nicht möglich, so sind die Massen für einander undurchdringlich. Durchdringlich dagegen ist die Materie erstens für solche Elemente, welche den inneren Zustand der Masse nicht verändern, zweitens für solche, die ihn zu überwinden im Stande sind. Hinsichtlich des ersten dieser beiden Fälle mag man die Durchsichtigkeit, die Durchdringlichkeit für das Licht, hinsichtlich des zweiten die chemische Auflösung in's Auge fassen. Im zweiten Fall entsteht eine neue Art von Materie, weil der neuen Verbindung auch eine eigenthümliche Verdichtung entsprechen muß. Herbart schließt diese Untersuchung mit dem Beweise dafür, daß jede Materie vermöge ihrer eigenthümlichen Configuration ursprünglich starr ist, und daß sie zur Starrheit in bestimmter Gestaltung auch dann strebt, wenn sie verhindert wird, die ihr angemessenene Gestalt anzunehmen. Die Fiction, sagt er, auf welcher der Begriff der Materie beruht,

---

[1] l. c. §. 272.

setzt zwar Theilbarkeit der Puncte voraus, welche, einmal zugelassen, keine Grenze mehr hat. Allein die Verdichtung der Elemente beruht auf einem Gleichgewichte der Attraction und der Repulsion, und dieses kann für jeden gegebenen Fall, da es aus den ursprünglichen Qualitäten der realen Wesen hervorgeht, nur ein einziges bestimmtes sein. Größere und geringere Dichtigkeit erfodert hinzukommende Gründe. Demnach wird zwar die Materie ihre Dichtigkeit continuirlich abändern lassen, aber sobald sie in Freiheit ist, kehrt sie in ihre bestimmte Lage zurück, und erfüllt also den Raum, worin sie ist, nicht nach dem unbestimmten Begriffe des Continuums, sondern dergestalt, daß zwei nächste Elemente der Materie allemal einen bestimmten Bruch der ursprünglichen Einheit im Raume, nämlich das Aneinander, darstellen. Ferner kann man nicht annehmen, daß die gegenseitige Lage der Elemente für das Gleichgewicht der Attraction und der Repulsion gleichgültig sein sollte. Man sieht vielmehr leicht ein, daß jene **A**, **B**, **A'** eine gerade Linie bilden müssen, deren Mittelpunct **B** ist; denn die beiden **A** werden gleichmäßig aus dem mittleren **B** herausgetrieben, indem doch jedes einzeln so tief als möglich eindringt. Eben so müssen drei verschiedene Elemente bei gleichem Gegensatze, wenn sie nicht ganz ineinander dringen können, ein gleichseitiges Dreieck bilden, ein ungleichseitiges aber wird herauskommen, wenn die Ungleichheit der Gegensätze den Attractionen eine verschiedene Stärke gibt. Die Entwickelung der möglichen Fälle kann hier nicht interessiren. Es ist genug, wenn man wahrnimmt, daß mit der Dichtigkeit auch eine bestimmte innere Configuraation verbunden ist, welche sich oftmals als Krystallation offenbaren wird [1]).

175. Was in der „Bewegung" wirklich geschieht, versteht man am leichtesten, wenn man sich die menschliche Intelligenz lediglich als einen Spiegel für mehrere Gegenstände denkt, welche sowohl von einander, als von diesem Spiegel unabhängig sind. Man setze mehrere Zuschauer und zugleich eine beliebige Menge von wahr-

---

[1]) l. c. §. 272—275.

genommenen Gegenständen. Jene werden über diese alle zugleich das Netz des Raumes werfen wollen. Die Dinge aber werden aus derjenigen Zusammenfassung entweichen, welche eben jetzt Statt findet. Hiermit bestimmt nun jedes sich selbst sein Raumverhältniß, weil es in bestimmter Richtung und Geschwindigkeit davon geht. Eigentlich sind es hier nicht die Dinge, sondern die Zuschauer, denen etwas widerfährt. Aber die letzteren erfahren sämmtlich die gleiche Abänderung der Form, in welcher sie die Objecte zusammenzufassen im Begriffe standen. Hiernach ist die Bewegung nichts Anderes, als ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung. Die Geschwindigkeit und die ihr einwohnende Richtung machen die Bestimmungen aus, „wie" und „inwiefern" die Zusammenfassung mißlingt. Vermöge der Bewegungen fällt alles wirkliche Geschehen in gewisse Zeitpuncte. Die Zeit ist das Maß der Geschwindigkeit, die „Zahl des Wechsels". Zur Bestimmung der Zeitpuncte gelangt der Zuschauer mehr oder minder genau durch die Erfahrung, welche die Veränderungen eines Dinges als gleichzeitig mit Zuständen anderer Dinge, die sich schon verändert haben, darstellt. Er vereinigt alle Zeitpuncte in einer einzigen Reihe, und füllt die Lücken zwischen dem wirklichen Geschehen durch beobachtete oder bloß angenommene Bewegung aus [1]).

176. Nach der erreichten Auflösung der Probleme, mit denen sie sich bis jetzt beschäftigt hat, bleibt der Herbart'schen allgemeinen Metaphysik noch die eine Aufgabe übrig, von der Möglichkeit des Wissens Rechenschaft zu geben. Sie hat noch darzuthun, wie wir zu dem erfahrungsmäßig Gegebenen gelangen und mit welcher Sicherheit wir durch dasselbe die realen Wesen und uns selbst erkennen. Die entscheidende Beantwortung dieser Frage ist in folgenden Sätzen enthalten, welche als Resultate der bisherigen Untersuchungen zu betrachten sind. Alles, was man mit dem Ausdrucke der „Sinnesempfindungen" bezeichnet, besteht in Selbsterhaltungen unserer Seele, und das Empfundene ist nur ein Aus-

---

[1]) l. c. §. 293—300.

druck der inneren Qualität der letzteren. Aber in der Ordnung und Folge der Empfindungen kündigen sich die beiden Verhältnisse des Zusammenseins und des Nichtzusammenseins der einfachen Substanzen an. Hieraus geht die Erfahrungskenntniß und überhaupt eine geistige Entwickelung hervor, in welcher, zum Theil mit großen Irrthümern vermischt, aber auch der Berichtigung zugänglich der Lauf der Begebenheiten sich abspiegelt. In dem gebildeten menschlichen Bewußtsein findet sich diese allgemeine Thatsache, daß auf jedes Gegebene als auf ein solches reflectirt werden kann. Erhebt sich die intellectuelle Bildung bis zur Stufe des Philosophirens, so entsteht eine Fertigkeit, auf das Reflectiren in einem endlosen Progresse selbst wiederum zu reflectiren. Man sagt sich, daß man wisse, man sagt sich ferner auch, daß man wisse von seinem Wissen, und so fort. Ueberdies wird ein Punct angenommen, in welchem alles Gewußte, und mit ihm also das in's Endlose fortgehende Wissen von dem Wissen vereinigt ist. Dieser Punct heißt das „Ich". In ihm ist mancherlei beisammen, theils eine zusammengesetzte, wenn auch noch nicht streng begrenzte Vorstellung von demjenigen, was zu ihm selbst gehört, theils eine noch weit größere, in keine bestimmte Sphären eingeschlossene Manigfaltigkeit der Vorstellungen von anderen Gegenständen. Demnach zeigt sich das Ich ungefähr so, wie auch die Außendinge gefunden werden, welche gleichfalls nach den Umständen mehr oder weniger Eigenschaften zu besitzen scheinen. Hieraus ergibt sich, daß das Ich eine „Complexion von Merkmalen" ist und daß es unter den logisch höheren Begriff der „Inhärenz" fällt. Demzufolge muß für dasselbe eine Substanz angenommen werden, welche nach dem gemeinen und unverwerflichen Sprachgebrauche die „Seele" genannt wird. Attribute dürfen wir ihr nicht zuschreiben, da es überhaupt, wie oben erwiesen worden, keine Attribute gibt. Vielmehr gilt im Allgemeinen die Wahrheit, daß für jedes Merkmal, welches an einem Gegenstand hervortritt, eine bestimmte Ursache vorhanden ist. Deshalb darf zur Erklärung der ganzen geistigen Mannigfaltigkeit unserer Seele keine andere Voraussetzung zugelassen werden, als die bereits ontologisch begründete: daß die einfache Substanz, welche wir mit diesem Aus-

drucke bezeichnen, in einer hinreichenden Menge vielfältiger Verhältnisse mit anderen realen Wesen sich befindet [1]).

177. Diese Annahme bedarf nur insofern noch einer näheren Bestimmung, als wir bis jetzt nicht mit Sicherheit wissen, auf welche Complexion von Merkmalen sie eigentlich zu beziehen ist. Wir müssen deshalb zu dem Gegebenen zurückkehren, und in einer Prüfung desselben das Ich genauer, als bisher geschehen, von dem Nicht-Ich zu scheiden suchen. Zwar steht uns der Satz fest: die Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele. Aber er paßt nicht unmittelbar auf die eigentlichen Vorstellungen, das heißt auf Bilder, durch welche die Dinge als Zusammenfassungen von Merkmalen vergegenwärtigt werden. Denn das, was in der Selbsterhaltung der Seele gethan wird oder geschieht, muß eben so einfach sein, wie sie selbst, die in ihrer Eigenthümlichkeit sich behauptende ist. Mithin darf jener Satz zunächst nur auf die einfachen Empfindungen, dergleichen die Farben und die Töne sind, bezogen werden. Dies führt zu einer dreifachen Eintheilung der Vorstellungen in weiterer Bedeutung. Diese erste Classe derselben besteht aus den einfachen Empfindungen selbst, welche uns hier keine Schwierigkeit darbieten, da wir uns um ihre Veranlassung außerhalb der Seele für jetzt nicht bekümmern. Die zweite enthält die Verbindungen einfacher Empfindungen in bestimmten Formen. Zu ihr gehören die Wahrnehmungen der sinnenfälligen Dinge mit ihren Merkmalen und ihrer räumlichen Gestaltung, wobei schon der Ursprung jener Formen in Frage kommt. Die dritte umfaßt diejenigen Vorstellungen, deren Inhalt keine Empfindungen ausmachen, wie die Begriffe des Raumes, der Zeit, und aller übersinnlichen Gegenstände. Die Vorstellungen sämmtlich haben das mit einander gemein, daß sie abwechselnd im Bewußtsein hervortreten und wieder schwinden. Der Mittelpunct, in welchem sie wechseln, ist das Ich oder das Subject, welches die Vorstellungen hat und enthält. Denn „Vorstellungen haben" heißt „vorstellen." Bezeichnet wird dieser Mittelpunct durch

---

[1]) l. c. §. 310—313. Vergl. Psychologie, 1ſt. Th. §. 15.

die in ihm kommenden und gehenden Vorstellungen, die ihm nur angehören in dem Wechsel, in welchem sie sich begegnen, so daß eben das Begegnen den Punct selbst ausmacht, worin jede Vorstellung der anderen einen Ort darzubieten scheint. Ein Mittelpunct aber ist dieser Ort zu nennen, weil in ihm die Vorstellungen sinkend und steigend, von außen sich einfindend und nach außen wirkend, mit ihrer scheinbaren Bewegung „einander durchkreuzen." Gemäß dieser einfachsten Ansicht, die wir von dem Ich fassen können, ist es als Subject, das heißt, als der vorstellende Punct mit dem Objectiven insofern einerlei, inwiefern das Objective in seinem Wechsel diesen nämlichen Punct, welcher keiner anderen Festsetzung bedarf, als solchen bestimmt, oder ihn zu demjenigen macht, der er ist. Hieraus erhellt auch, daß die Ichheit des menschlichen Leibes nicht wesentlich bedarf[1]).

178. Wie die Körper ursprünglich aus Elementen bestehen, die nichts weniger als körperlich sind, so geht auch das Wissen aus Anfängen hervor, welche mit einem „Abbilden" des Körperlichen nichts gemein haben. Diese Anfänge sind die Empfindungen, die als bloße Selbsterhaltungen der Seele keinesweges etwas Aeußeres abspiegeln. Wer also das Wissen von Seiten seiner Aehnlichkeit mit den äußeren Gegenständen in Erwägung ziehen will, der darf hierbei nicht den Stoff, sondern lediglich die Form desselben in's Auge fassen. Die Empfindung stellt uns keinesweges die Beschaffenheiten der Dinge dar. Jedoch enthält sie das einzig mögliche Fundament unserer Erkenntniß des Realen. Denn die „absolute Position," auf welche, wie früher gezeigt worden, allein der Begriff des Seins nach seiner wahren Bedeutung zurückzuführen ist, erfolgt nirgends anders, als in der Empfindung. Indessen erhebt sich schon der ganz gemeine Verstand zu einer Umänderung desjenigen, was ihm durch die ursprüngliche, unmittelbare Position des Empfundenen gegeben ist. Die Dinge, die er für real hält, sind Complexionen von Merkmalen, und erscheinen ihm mithin in einer Erfahrungsform, welche das eigentlich Empfundene in bloße „Eigen-

[1]) Allgem. Metaph. §. 302—326.

schaften," in „Prädicate" angenommener, vermeintlich zum Grunde liegender „Dinge" verwandelt. Dieser erste Schritt, vermöge dessen die Setzung selbst zwar beibehalten, aber die Bestimmung des Gesetzten verändert wird, findet seine Fortsetzung in der ferneren, auf verschiedenen Wegen von verschiedenen philosophischen Systemen durchgeführten Wanderung des Begriffes vom „Sein" [1]).

179. Der „Gehalt" des Wissens im metaphysischen Sinne bedeutet dasjenige, was man weiß, und ist völlig verschieden von dem „Stoffe" des Wissens im psychologischen Sinn, als von dem Ersten, was in der Seele geschieht, um die Erkenntniß zu erzeugen. Die Empfindungen bilden jenen Stoff, aber keinesweges jenen Gehalt. Denn sie sind bloß „unsere Zustände," ohne daß irgend eine Aehnlichkeit, eine Abbildung, eine Auffassung des Vorhandenen in ihnen gesucht werden dürfte. Wenn wir die Frage uns zu beantworten streben: was denn das von uns Gewußte eigentlich sei? so finden wir, daß wir in der Form unseres Wissens auch den Gehalt desselben antreffen, obgleich ihre Bestimmungen viel weiter reichen, als die des letzteren. Weder über das „Was" des Seienden, noch über das wirkliche Geschehen vermögen wir eine genügende Auskunft zu erlangen, und wir dürfen uns keinesweges rühmen, das Eine oder das Andere in unserem Erkennen innerlich abzubilden. Das einzige, ursprünglich absolut Gesetzte ist das Empfundene. Nachdem einmal die Einsicht erreicht worden, daß dieses nicht „real," also keine Vergegenwärtigung des unabhängig von unserer Subjectivität wirklich Vorhandenen sein kann, so hat die absolute Setzung für immer ihren „Inhalt" verloren, und es bleibt von ihr nichts, als die „Form" übrig. Hierin offenbart sich uns die wahre Bedeutung des Kantischen Lehrsatzes: daß wir die Dinge an sich nicht kennen. Die Erfahrung besteht bloß in einem Gewebe von Relationen. Wir wissen in Anleitung unserer Wahrnehmungen, daß Vieles und Verschiedenes wirklich existirt, und daß Verhältnisse zwischen den uns unbekannten Qualitäten des Existiren-

---

[1]) l. c. 327.

den Statt finden. Diese Verhältnisse den Winken der Erfahrung gemäß gehörig zu bestimmen, macht die ganze Angelegenheit unseres theoretischen Wissens aus. Zu einem solchen Gehalte des Wissens gelangen wir, indem wir die Formen der Erfahrung, welche auch bei ganz anderen Empfindungen die nämlichen hätten sein können, unserer Untersuchung zum Grunde legen und sie in unserem Denken berichtigen. Daher bleibt unser Gewußtes stets ein Formales und vergegenwärtigt uns Verhältnisse, deren einzelne Glieder unserer Kenntniß sich entziehen, indem es von solchem Gegebenen ausgeht, in welchem nicht die Beschaffenheit der Dinge, sondern nur ihr „Zusammen" und „Nicht-Zusammen" uns offenbar wird [1]).

180. Allgemeine Begriffe und Sätze bieten uns nur eine zu unserer Bequemlichkeit dienende Abkürzung in unserem Vorstellen dar, indem sie uns der Mühe überheben, das Einzelne, welches wir früher erkannt haben und dessen Hauptbestimmungen wir in ihnen zusammenfassen, für sich noch einmal durchzugehen, und sie enthalten in ihrer Allgemeinheit weiter keine eigenthümliche Bedeutung. Man darf nicht einmal sagen, daß sie in unserer Seele als eine besondere Classe von Vorstellungen wirklich vorhanden sind, sondern sie müssen vielmehr für „logische Ideale" gelten. Wir fodern nämlich von uns die Absonderung der Artunterschiede an den Vorstellungen, um das Allgemeine rein zu denken. Aber diese Foderung wird niemals in ihrer ganzen Strenge von uns erfüllt, und der psychologische Mechanismus vermag nicht, ihr zu genügen. Er verstattet uns nur eine Annäherung an das Auseinanderhalten desjenigen, was einmal in Verflechtungen und Verschmelzungen eingegangen ist. Eben darum liegt auch in der Anwendung der allgemeinen Begriffe nichts Räthselhaftes. Die einzelnen Vorstellungen finden sich wirklich als Bestandtheile in den für allgemein gehaltenen, und das Allgemeine besitzt nur darum Gültigkeit, weil es in jedem Einzelnen wiederkehrt. Was endlich die „speculative," in den jetzt vollendeten Untersuchungen der allgemeinen

---

[1]) c. l. §. 323.

Metaphysik hervorgetretene Form des Wissens anlangt, so steht uns nunmehr deutlich vor Augen, daß und wie sie auf den Beziehungen beruht, welche sich durch Widersprüche verrathen, wenn sie verletzt oder verkannt werden. Wir haben uns zureichend darüber verständigt, daß es in dieser Sphäre kein unmittelbares Wissen, sondern nur ein mittelbares gibt. Das Seiende bildet sich in unserer Seele nicht von selbst ab, sondern auf höheren Bildungsstufen der Reflexion wird das Fehlerhafte der ursprünglich erzeugten Bilder entdeckt und berichtigt, bis diejenigen Verhältnisse der unbekannten Qualitäten des Seienden zum Vorschein kommen, welche man voraussetzen muß, weil man sonst die gegebenen Formen der Erfahrung nicht ohne Widerspruch zu denken vermag [1]).

## 2) Psychologie.

181. Unter Anleitung der Aufschlüsse, welche die allgemeine Metaphysik über die Natur des Seienden, so weit sie für die philosophische Forschung zu ergründen, und über das Verhältniß des erkennenden Subjectes zu den erkennbaren Objecten, so wie hiermit über das Wesen der menschlichen Seele gegeben, richtet sich nunmehr die Psychologie, als ein Theil der angewandten Metaphysik, auf die nähere Hervorhebung desjenigen, was den für unser Selbstbewußtsein erscheinenden Zuständen unsres Seelenlebens zum Grunde liegt. Von den Vorstellungen der Objecte aus und durch sie geführt gelangt der Mensch zur Anerkennung seiner selbst. Ohne Bewußtsein des Objectiven läßt sich kein Selbstbewußtsein denken. Jedoch bildet die Ichheit nicht bloß gegen die Außendinge, sondern selbst gegen die dem Ich beigelegten Prädicate einen Gegensatz. Insofern wir uns also selbst vorstellen, befinden wir uns in einem Zustande, welcher dem Vorstellen der äußeren Gegenstände entgegengesetzt ist. Dessenungeachtet haben wir lediglich aus diesem letzteren Vorstellen und vermittelst desselben zur Erfassung unseres Selbstes gelangen können. Demnach kann nur in den unserem Ich gegen-

---

[1]) l. c. §. 328 u. 329.

überstehenden Objecten der Grund liegen, weshalb wir aus ihrem Vorstellungskreise heraus zu der Reflexion auf uns selbst geführt werden. Die Mannigfaltigkeit der vorgestellten Dinge muß sich so verhalten, daß sie die Fesseln löset, in denen ein Subject befangen sein würde, welches nur Gegenstände, aber niemals sich selbst kennen lernte. Dies ist auf keine andere Art denkbar und möglich, als indem unser mannigfaches, durch die Verschiedenheit seiner Gegenstände eben so verschieden bestimmtes Vorstellen zufolge dieses wechselseitigen Gegensatzes sich gegenseitig vermindert und unterdrückt. Die innere Wahrnehmung zeigt uns, daß schon unsre einfachsten sinnlichen Empfindungeu verschiedene Reihen bilden, deren jede eine zahllose Menge solcher Vorstellungen einschließt, welche in Gegensätzen aller möglichen Grade zu einander stehen. Die verschiedenen Farben verdrängen einander im Bewußtsein, eben so die Gestalten, nicht minder die verschiedenen Töne, Gerüche, Geschmacks- und Gefühlsempfindungen. Wir können die Vorstellung des Blauen nicht vollkommen festhalten, wenn die des Rothen dazu kommt. Hierbei soll die Vorstellungsthätigkeit des Subjectes unverringert bleiben. Aber es soll ihre Wirkung, das vorgestellte Bild, geschwächt oder gar aufgehoben werden. Nun läßt sich eine Thätigkeit, welche fortdauert, während der Erfolg, den sie vermöge ihrer Eigenthümlichkeit hervorbringen würde, durch etwas Fremdes zurückgehalten wird, nur mit dem Namen eines „Strebens" bezeichnen. Daher verwandelt sich das Vorstellen in ein „Streben vorzustellen," sobald entgegengesetzte Vorstellungen in einem und demselben Subjecte, welches zum Selbstbewußtsein gelangen soll, vereinigt sind. Die Erfahrung lehrt, daß unsre Vorstellungen sich verdunkeln, schwinden und wiederkehren. Ueber den Zustand, in welchem sie sich befinden mögen, nachdem sie aus dem Bewußtsein entschwunden sind, kann keine Erfahrung belehren, denn Erfahrung haben wir nur, insofern wir wirklich vorstellen. Dagegen zeigt uns die Speculation, daß unsere aus dem Bewußtsein zurückweichenden Vorstellungen sich in ein Streben vorzustellen verwandeln und als ein solches Streben unvermindert fortdauern, weshalb auch ihr Vor-

gestelltes wiederkehren muß, sobald die Hindernisse, von denen sie gedrängt wurden, überwunden sind [1]).

182. Wenn mehrere einander entgegengesetzte Vorstellungen in unserer Seele auftreten, so muß die aus ihrem Verhältnisse hervorgehende Hemmung nothwendig eine gegenseitige sein. Mithin werden die Objecte alsdann sämmtlich in einem gewissen Grade verdunkelt und die Thätigkeiten des Vorstellens im gleichen Grade zu Bestrebungen herabgesetzt. Wir erblicken hier die Vorstellungen als „wider einander wirkende Kräfte." Nun lehrt die allgemeine Metaphysik, daß überhaupt das Merkmal der Kraft durchaus nicht als ein reales Prädicat der wirklich vorhandenen Wesen zu betrachten ist, indem dieselben nur zufälliger Weise Kräfte werden, und — ohne irgend eine Mannigfaltigkeit in ihnen selbst — dies auf verschiedene Arten werden können. Eben so ergibt sich auch aus der gegenwärtigen Erwägung der Vorstellungen, daß in ihnen alle Kraftäußerung nur zufällig entsteht, und zwar in dem Maße, wie sie gehemmt werden. Ihre Wirksamkeit in der Eigenschaft von Kräften hat also sein Maß, und zwar ein veränderliches, weil die Größe des Gegensatzes Veränderungen zuläßt. Neben dieser Größenbestimmung ergibt sich noch eine andere als möglich. Nämlich der Erfolg der Hemmung ist neben der Verwandlung des Vorstellens in ein Vorstellungsstreben zugleich auch eine Verdunkelung des Gegenstandes. Wenn ein bestimmter Grad des Gegensatzes die gänzliche Verdunkelung eines Objectes zu bewirken vermag, so muß ein geringerer nur eine theilweise Statt findende zur Folge haben, welche gemäß den Graden der Gegensätze stärker oder schwächer sich zeigt. Die nur zum Theil eintretende Verdunkelung läßt noch einen Grad des Vorstellens übrig, und so gehören auch dem Vorstellen der Gegenstände Grade an, wie dies die Erfahrung bestätigt. Hierzu kommt, daß ein gewisses Vorstellen auch abgesehen von jeder Hemmung ursprünglich ein schwächeres oder stärkeres sein kann. Verbindet man nun die letzteren Gradbestimmungen mit den ersteren,

---

[1]) Psychol. 1st. Th. §. 29. u. §. 36. u. 37.

also den auf der ursprünglichen Energie beruhenden Unterschied der Vorstellungen mit der Größe ihres wechselseitigen Gegensatzes, so muß sich hiernach bestimmen lassen, wie groß in jedem Falle die Verdunklung und die Hemmung, und sowohl das Streben, als auch das zurückbleibende wirkliche Vorstellen sein werde. Folglich findet hier die „Rechnung" einen ihr angemessenen Stoff.

183. Die Verdunkelung der Vorstellungen, besonders wenn sie durch verschiedene Grade succesiv fortläuft, hat so viel Analogie mit der Bewegung, daß es nicht befremden darf, wenn im Ganzen genommen die Theorie von den Gesetzen derselben und der ihr entgegenstehenden Erhellung, oder des Schwindens und des Wiederhervortretens der Vorstellungen im Bewußtsein eine der Theorie von den Bewegungsgesetzen der Körper ähnliche Gestalt annimmt [1]). Zunächst finden wir in der Sphäre unserer psychologischen Betrachtung den Unterschied zwischen der Statik und der Mechanik wieder, welcher die Lehre von den räumlichen Kräften beherrscht. Das „Gleichgewicht," im Gegensatze gegen den Fortgang der Bewegung, der vermöge des Uebergewichtes einiger Kräfte über die anderen Statt findet, bietet sich uns auch in Hinsicht der wider einander wirkenden Vorstellungen zuerst dar und läßt sich am leichtesten bestimmen. Die zur Sprache gebrachte Frage, wie groß bei einer gegebenen Stärke und einem gegebenen Gegensatze mehrerer Vorstellungen die Verdunkelung einer jeden sein werde, ist offenbar eine „statische." Denn es wird für jede eine solche Hemmung gesucht, bei welcher dem Gegensatze völlig Genüge geschehe, so daß die Kräfte nichts weiter gegen einander auszurichten vermögen. Sobald wir aber den nothwendig anzunehmenden Fall setzen, daß der gehemmte Zu-

---

[1]) l. c. §. 40: wenigstens, fügt Herbart hinzu, muß die Sprache von daher ihre Ausdrücke entlehnen, falls nicht eine neue und deshalb unverständliche Sprache unnützer Weise soll erfunden werden. Nur einige Benennungen, welche als Metaphern neu sind, wird man sich gefallen lassen müssen, damit die neuen Begriffe eine Bezeichnung erhalten können.

stand von Vorstellungen nicht plötzlich, mit einer unendlichen Geschwindigkeit, sondern vielmehr allmählig eintritt, so erwächst uns hieraus noch eine andere Untersuchung. Wir haben dann noch durch Rechnung zu bestimmen, mit welcher entweder gleichbleibenden oder veränderlichen Geschwindigkeit die Verdunkelung fortdauernd geschehen und in welcher Zeit sie geendigt sein wird. Diese letztere Frage erweist sich als eine „mechanische" [1]).

184. Nach den angegebenen leitenden Grundsätzen und in dem angedeuteten Sinne hat Herbart das paradoxe Unternehmen sich vorgesteckt und ausgeführt, die Grundlinien einer „Statik und einer Mechanik des Geistes" zu entwerfen [2]). Die Untersuchungen der Statik des Geistes beginnen mit zwei verschiedenen Größenbestimmungen, indem sie theils die „Summe der Hemmung," und theils das „Hemmungsverhältniß" festzusetzen haben. Vermag man jene nachzuweisen und kennt man das Verhältniß, in welchem die verschiedenen Vorstellungen ihr nachgeben, so findet man vermittelst einer leichten Proportionsrechnung den „statischen Punct" einer jeden Vorstellung, das heißt, den Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte. Durch Ausführung der Rechnung gelangt man zu dem merkwürdigen Resultate: daß zwar von je zwei Vorstellungen niemals die eine durch die andere gänzlich verdunkelt, wohl aber von dreien oder mehreren leicht die eine ganz verdrängt, und ungeachtet ihres fortdauernden Strebens so unwirksam gemacht werden kann, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Ja dies kann einer jeden Anzahl von Vorstellungen, so groß sie auch sei, begegnen, und zwar durch die Einwirkung von zwei oder überhaupt von wenigen anderen, welche an Stärke überwiegen. Eine Vorstellung „ist im Bewußtsein," wenn sie im ungehemmten Zustand in der Seele vorhanden ist, und sie „tritt in das Bewußtsein," wenn sie aus einem Zustande völliger Hemmung so eben sich erhebt. Hier

[1]) l. c. §. 38—41.

[2]) Im zweiten und dritten Abschnitte des ersten, synthetischen Theils seiner Psychologie, S. 158—373.

steht sie dann zuvörderst „an der Schwelle," und zwar „an der statischen Schwelle" des Bewußtseins. Hierbei ist noch dies zu bemerken, daß der Ausdruck, „eine Vorstellung ist im Bewußtsein," unterschieden werden muß von dem Satze, „ich bin mir meiner Vorstellung bewußt." Zu dem letzteren gehört innere Wahrnehmung, zu dem ersteren nicht. Man bedarf in der Psychologie durchaus eines Wortes, das die Gesammtheit alles gleichzeitigen wirklichen Vorstellens bezeichne. Dafür findet sich kein anderes, als das Wort „Bewußtsein." Es ist sehr wichtig, durch Rechnung zu bestimmen, wie stark eine Vorstellung sein müsse, um neben zweien oder mehreren noch gerade auf der Schwelle des Bewußtseins stehen zu können, so daß sie bei dem geringsten Nachgeben der Hindernisse sogleich beginnt, in ein wirkliches Vorstellen überzugehen.

185. Die „Bewegungsgesetze" der Vorstellungen sind höchst mannigfaltig und größtentheils sehr verwickelt. Wenn zu mehreren Vorstellungen, die bereits ihrem Gleichgewichte nah waren, eine neue hinzutritt, so entsteht eine „Bewegung," bei welcher jene unter ihren statischen Punct auf eine kurze Zeit sinken, aber nach dem Verlaufe derselben schnell und ganz von selbst sich wieder erheben. Hierbei kommen mehrere merkwürdige Umstände vor. Erstens kann bei dieser Gelegenheit eine der älteren Vorstellungen durch eine neue, wenn gleich viel schwächere, für eine Zeitlang völlig aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Alsdann aber ist das Streben der verdrängten nicht als unwirksam zu betrachten, sondern arbeitet vielmehr mit seiner ganzen Macht wider die im Bewußtsein befindlichen Vorstellungen. Daher bewerkstelligt sie auf solche Weise einen Zustand des Bewußtseins, obgleich ihr Gegenstand nicht vorgestellt wird. Für diese Art, wie Vorstellungen aus dem Bewußtsein entfernt sind und dennoch auf dasselbe einwirken, ist die Bezeichnung geeignet: „sie stehen auf der mechanischen Schwelle," zum Unterschiede von der oben genannten statischen Schwelle. Zweitens kann die Zeit, während welcher eine Vorstellung oder eine Mehrzahl von Vorstellungen auf der mechanischen Schwelle verweilt, dadurch verlängert werden, daß eine Reihe von neuen, aber schwächeren Vorstellungen nach einander sich hinzugesellt. Dies ist ein Fall, in

welchen uns jede nicht völlig gewohnte anhaltende Beschäftigung versetzt. Sie drängt die früheren Vorstellungen zurück. Diese aber bleiben, weil sie die stärkeren sind, gespannt, wirken mehr und mehr angreifend auf den Organismus, und machen endlich das Aufhören der Beschäftigung nothwendig. Alsdann erheben sie sich rasch und bringen ein Gefühl der Erleichterung mit sich, welches man Erholung nennt, dessen erste Ursache rein psychologisch ist, wenn es gleich zum Theil auch durch den Organismus bedingt ist. Drittens wenn mehrere Vorstellungen nach einander auf die mechanische Schwelle getrieben werden, so entstehen in den Gesetzen der geistigen Bewegungen schnell hinter einander mehrere plötzliche Abänderungen. Hieraus erklärt es sich, daß der Lauf unserer Gedanken oft stoßweise und springend erfolgt, ja mitunter eine scheinbare Unregelmäßigkeit zeigt [1].

186. Der metaphysische Grund des gegenseitigen Widerstandes, welchen die entgegengesetzten Vorstellungen einander leisten, liegt in der Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. Der nämliche Grund erklärt uns die Verknüpfung unserer Vorstellungen, welche sämmtlich nur eine einzige Seelenhandlung ausmachen würden, wenn sie nicht vermöge ihrer Gegensätze einander hemmten und durch die eintretenden Hemmungen in eine Vielheit gespalten würden. So lange sie auf der Schwelle des Bewußtseins sich befinden, können sie mit anderen nicht in Verbindung treten, indem sie durchaus in ein Streben wider bestimmte andere verwandelt und dadurch aus der Reihe der wirklichen Vorstellungen herausgehoben sind. Aber im Bewußtsein unterliegen sie einer doppelten Vereinigungsweise, deren Unterschied in folgender Betrachtung kenntlich wird. Durch ganze Classen von Vorstellungen werden verschiedene Continua gebildet. Die sämmtlichen Farben ergeben ein Continuum, die Gestalten ein anderes, die Töne machen ein drittes, die Vocale ein viertes aus, selbst die Consonanten können wenigstens zusammengestellt werden, eben so bieten uns die Ge-

---

[1]) Lehrb. zur Psycholog. §. 127—136.

rüche, die Geschmacks- und die Tastempfindungen ein Continuum dar. Nun lehrt die Erfahrung, daß zwar verschiedene Vorstellungen in einem Continuum, aber nicht Vorstellnngen in verschiedenen Continuen einander entgegengesetzt sind. Aus dieser Erfahrung ist hier der schon a priori wenigstens mögliche Gedanke herauszuheben, daß es mehrere Continuen von Vorstellungen geben kann, aus deren einem kein hemmender Gegensatz in das andere hinübergreift, während innerhalb eines jeden alles Mannigfaltige in bestimmten Hemmungsgraden einander im Bewußtsein verdunkelt. Da nun alles gleichzeitige wirkliche Vorstellen wegen seiner Durchdringung in der Einheit des Vorstellenden so weit sich vereinigen muß, als die Hemmung dies nicht hindert, so leuchtet ein, daß es zwei ganz verschiedene Arten der Vereinigung gibt, je nachdem Vorstellungen entweder zu dem nämlichen Continuum, oder zu verschiedenen gehören. Im ersten Falle werden sie gemäß dem Grad ihrer Ungleichheit sich hemmen und sich nur soweit vereinigen, als die Hemmung es zuläßt. Im zweiten Falle findet keine gegenseitige Hemmung zwischen ihnen Statt, und sie können also gänzlich sich verbinden, so daß diese Verbindung nur durch ein zufälliges Hinderniß beschränkbar ist. Hiernach unterscheiden sich zunächst die „vollkommenen Complicationen oder Complexionen" und die „Verschmelzungen." Jene sind die völligen Verbindungen von Vorstellungen aus verschiedenen Continuen, welche in diesem Verhältnisse nur Eine Kraft ausmachen und als solche in Rechnung kommen. Diese sind die Verbindungen von Vorstellungen aus einerlei Continuum, welche wegen des unter ihnen vorhandenen Gegensatzes nicht gänzlich sich vereinigen können, wo dann aus ihrer Stärke und aus ihrem Gegensatze das Gesetz abgenommen wird, wie genau ihre Verknüpfung werden kann. Ferner kann es vermöge zufälliger Hindernisse sowohl unvollkommene Complicationen, als unvollkommene Verschmelzungen geben. Die Totalkraft, welche aus der Complexion oder aus der Verschmelzung mehrerer Vorstellungen erwächst, wirkt unter ganz anderen statischen und mechanischen Gesetzen, als nach denen die einzelnen Vorstellungen sich gerichtet haben würden. Auch die Schwellen des Bewußtseins ändern sich hiernach, indem zufolge einer Verbindung selbst eine äußerst

schwache Vorstellung im Bewußtsein bleiben und wirken kann. Obgleich nun die Rechnung für Complexionen und für Verschmelzungen auf den nämlichen Gründen beruht, wie die für die einfachen Vorstellungen, so ist sie doch weit verwickelter, besonders deshalb, weil bei den unvollkommenen Verbindungen sowohl die Gesammtkräfte, als ihre Hemmungen zum Theil in einander verschränkt liegen [1]).

187. Die Zustände des Vorstellens, des Begehrens und des Fühlens sind sämmtlich „Zustände des Bewußtseins." Die Seele wird „Geist" genannt, insofern sie vorstellt, „Gemüth," insofern sie fühlt und begehrt. Das Gemüth aber hat seinen Sitz im Geiste, oder was dasselbe sagt, das Fühlen und das Begehren sind zunächst Zustände — und zwar größtentheils wandelbare — unseres Vorstellens. Wenn nämlich eine Vorstellung „im Bewußtsein steht," so findet darin ein Unterschied Statt, ob sie selbst mit den hemmenden Kräften im Gleichgewichte ruht, oder ob an ihr eine hemmende und eine emportreibende Kraft einander das Gleichgewicht halten. Im ersten Falle befindet sie sich rücksichtlich auf den ihr zukommenden Grad des wirklichen Vorstellens in einem unangefochtenen Zustande. Denn sie würde nicht im Gleichgewichte ruhen, wenn nicht bereits der Nöthigung zum Sinken Genüge geleistet worden wäre. Dagegen im zweiten Fall ist dies Letztere keineswegs geschehen. Vielmehr besteht die Vorstellung wider die Nöthigung, indem eine andere mitwirkende Kraft ihr nicht verstattet, dem Drucke, von dem sie getroffen wird, nachzugeben. Dieser Unterschied hat für das Vorstellen als solches keine Bedeutung. In beiden Fällen besitzt das Vorgestellte die gleiche Klarheit. Dessenungeachtet ist er für das Bewußtsein vorhanden, weil er die Vorstellung als eine wachende und nicht gehemmte betrifft. Die angegebene zweite Bestimmung des Bewußtseins, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften gleichsam eingepreßt schwebt, muß zum Unterschiede von dem weder helleren noch dunkleren Vorstellen, welches,

---

[1]) Psychologie, 1st. Th. §. 57 u. folg. Lehrb. zur Psycholog. §. 136 — 138.

ohne eine Gewalt zu erleiden, im Bewußtsein gegenwärtig ist, den Namen eines mit der Vorstellung verbundenen „Gefühles" erhalten. Ferner, wenn eine Vorstellung „steigt," so macht sich hierbei der dreifache Unterschied geltend, ob sie entweder sich selbst überlassen steigt, oder ein Hinderniß erfährt, welches nur nicht völlig stark genug ist, ihr das Steigen durchaus zu verwehren, oder ob im Gegentheil antreibende, vielleicht auch nur begünstigende Kräfte noch mitwirken. Auch diese Unterschiede, deren Modificationen sehr mannigfaltig sind, können nicht unbewußt bleiben, weil sie das wirkliche Vorstellen betreffen. Aber sie sind keine Gegenstände des Vorstellens, sondern Arten und Weisen, wie das Vorstellen sich ereignet, und lassen sich gleichfalls nur mit dem Namen der „Gefühle" bezeichnen. Nun erscheinen sie immer als die Begleiter „aufstrebender" und eben deshalb „wirksamer" Vorstellungen. Demzufolge verbinden sich mit den schon erwähnten Bestimmungen des Bewußtseins noch manche Wirkungen und Abänderungen in anderen Vorstellungen und Gefühlen, zum Theil auch in der Wahrnehmung, insofern nämlich ein äußeres Handeln, also eine Thätigkeit des Organismus nach physiologischen Gründen hinzugekommen ist. Für solche fortlaufende Uebergänge aus einer Gemüthslage in die andere, welche hauptsächlich kenntlich werden durch das Hervortreten einer Vorstellung, die gegen Hindernisse sich aufarbeitet und dabei mehr und mehr die übrigen Vorstellungen bestimmt, indem sie die einen weckt und die anderen zurückdrängt, ist kein anderer Ausdruck geeignet, als der des „Begehrens." Denn das Begehren unterscheidet sich dadurch von dem Fühlen und dem Vorstellen, daß es nicht als ein „Zustand," sondern nur als eine „Bewegung" des Gemüthes gedacht werden kann. Als solche bricht es bei einer gegebenen Gelegenheit sogleich in Handlung aus, oder ruft, wenn die Gelegenheit mangelt, wenigstens Pläne zum künftigen Handeln hervor. Die Pläne sind aber nichts Anderes, als „zusammengetriebene" Vorstellungen, welche wegen ihrer Vereinigung mit der aufstrebenden sich sämmtlich nach ihr richten und sich dergestalt zusammenfügen müssen, daß aus ihnen keine, oder

doch nur die geringste mögliche Hemmung für jene vorherrschende entspringt [1]).

188. Von diesen Erörterungen über die im Bezug auf das Bewußtsein überhaupt Statt findenden Thätigkeiten und Zustände, gegenseitigen Verhältnisse und Einwirkungen der Vorstellungen auf einander geht die psychologische Untersuchung zur Erklärung der Weise über, wie uns die Welt und unser eigenes Selbst erscheint. Die Anschauung des Räumlichen ist daraus abzuleiten, daß die schon in uns vorhandenen Vorstellungen der Außendinge bei ihrer Wiedervergegenwärtigung ein gewisses Gesetz der Ordnung befolgen, nach welchem jede auf das Hervortreten der mitverbundenen wirkt. Indem nun die augenblickliche Wahrnehmung mit diesen bereits geordneten Vorstellungen verschmilzt, wird sie selbst geordnet, und auf solche Weise zeigt sich die fortdauernde Wahrnehmung in einem beständigen Uebergange zur „räumlichen Form" begriffen. Die Vorstellung des Zeitlichen kommt darin mit der des Räumlichen überein, daß eine Strecke desselben, eingeschlossen zwischen ihrem Anfangspunct und Endpunct, auf einmal uns vorliegen muß. Ein fließendes, von dem Anfangspuncte zum Endpuncte fortgleitendes Vorstellen würde zwar selbst Zeit verbrauchen, aber nicht die Zeit darstellen, weil es, anstatt das ganze Aufeinanderfolgende zusammenzufassen, einen Theil desselben nach dem anderen fahren läßt. Zur Auffassung des Zeitlichen gehören beide Puncte, der beginnende und der endigende gleich wesentlich und müssen in ihr mit gleicher Klarheit vorkommen. Ihrer Verwechselung in unserem Denken beugt schon die Wahrnehmung selbst vor, welche das Zeitliche zu unserer Kenntniß bringt. Denn sie gestattet nicht, daß wir in ihr, wie in der räumlichen Auffassung, jeden beliebigen Punct zum ersten machen, und daß wir die Reihenfolgen der reproducirten Vorstellungen nach Gefallen rückwärts und vorwärts kehren. Vermöge der Verschmelzung, die in dem zeitlich Wahrgenommenen entstehen muß, wird zwar durch jeden vorgestellten

---

[1]) Psychologie, 2t. Th. §. 104. Lehrb. z. Psycholog. §. 146—152.

Punct einer Zeitfolge sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende in unserem Bewußtsein wieder hervorgerufen, aber das Eine und das Andere auf verschiedene Weise [1]).

189. Aus dem Obigen ist uns bekannt, daß unsere Vorstellungen ganz von selbst, ohne irgend eine besondere Geisteshandlung der Synthesis, sich verbinden, soweit sie nicht durch eine Hemmung daran gehindert werden. Daher gibt es für ein Kind im zartesten Alter noch gar keine einzelnen Dinge, sondern vielmehr nur ganze Umgebungen. Während nun im kindlichen Bewußtsein das erste Chaos der Vorstellungen stets neue Zusätze erhält, ist es zugleich einer beständig fortgehenden Scheidung unterworfen. Zwar werden die einmal geschlossenen Verbindungen nie wieder zerrissen, im Gegentheil nimmt die Anzahl und die Innigkeit derselben immer mehr zu. Aber eines Theiles wächst mit ihnen auch die Menge der Unterscheidungen, anderen Theiles treten sehr häufig räumliche Trennungen desjenigen ein, was Anfangs als ein Zusammenhängendes wahrgenommen wurde. Denn die Dinge „bewegen sich." Hierdurch hauptsächlich zerreißt die Umgebung und entsteht für das menschliche Vorstellen eine Mehrheit von Dingen. Was sich aber nicht von einander entfernt, das behält im Vorstellen seine ursprüngliche Einheit. Wie bei fortschreitender Entwickelung des Bewußtseins der Außenwelt allmählig die Umgebungen in einzelne Dinge zerfallen, so werden auch die Dinge in ihre Merkmale zerlegt. Fragt man hier, welchem Subjecte eigentlich die Merkmale beigelegt werden, so dient zur Antwort, daß in der ganzen Complexion derselben, inwiefern der psychologische Mechanismus sie in einem einzigen ungetheilten Acte vorstellt, das Subject besteht. Hier finden die dem gemeinen Verstande verborgenen Widersprüche im Begriffe des Dinges mit mehreren Merkmalen und im Begriffe der Veränderung Statt, welche deshalb ihm unmerklich bleiben, weil der psychologische Mechanismus ursprünglich und ganz von

---

[1]) Psychologie, 2t. Th. 1st. Abschn. 3t. Cap. §. 109—116. Lehrb. zur Psychol. §. 167—179.

selbst die von dem Metaphysiker bei dem Anfange seiner Untersuchungen vermißte Einheit besitzt. Um ein sinnenfälliges Ding uns zu vergegenwärtigen, bedürfen wir keinesweges so vieler Vorstellungen, als ihm sinnliche Merkmale zukommen, sondern die Einheit der Vorstellungshandlung, welche die Natur der Complexionen ausmacht, läßt unmittelbar gar keine Frage nach der Einheit des Vorgestellten aufkommen. Diese Frage nur zu verstehen ist und bleibt den Menschen noch immer schwer, selbst nachdem die Complexionen schon längst durch die Urtheile zersetzt worden sind. Bewegte Gegenstände beschäftigen den Zuschauer ungleich mehr, als ruhende, weil die Beobachtung des Bewegten einen unaufhörlichen Wechsel aufgeregter und befriedigter Begierde mit sich führt. Der Mensch aber findet sich, sobald die Anerkennung der räumlichen Verhältnisse einigermaßen in ihm ausgebildet ist, als den „beweglichen Mittelpunct der Dinge." Von diesem Centrum aus wachsen nicht bloß die Entfernungen, sondern auch die Schwierigkeiten, das Begehrte zu erreichen, und zu ihm hin gelangt stets das Erreichte, indem es die Begierde befriedigt. Hiernach ist der Egoismus nicht der Grund der Begierden, sondern eine Vorstellungsart, die zu denselben hinzugedacht wird. Gebrochen aber wird er schon zum Theil dadurch, daß der Mensch einen anderen Mittelpunct der Dinge ergreift. Denn er fühlt sich alsdann unfehlbar zu diesem hingezogen, wie in der Sphäre des Sinnlichen zu der Hauptstadt des Landes, im Gebiete des Geistigen zu der Gottheit. Das Ich stellt sich für das Selbstbewußtsein bei wachsender Bildung der Intelligenz immer mehr in dem Charakter eines geistigen Wesens dar. Die Complexion nämlich, welche das eigene Selbst eines Jeden ausmacht, erhält im Laufe des Lebens unaufhörlich Zusätze, welche sogleich bei ihrem Eintreffen auf das innigste mit ihr verschmelzen, und diese Zusätze sind verhältnißmäßig weit weniger neue Auffassungen des eigenen Leibes, wofür die Empfänglichkeit bald sehr gering wird, als vielmehr innere Wahrnehmungen der Vorstellungen, Begierden und Gefühle. Endlich erhebt sich für die Vorstellung das Ich ganz über alle Beimischung des Körperlichen, indem es gedacht wird als übrig und unverletzt bleibend sowohl bei Verstümmelungen des Leibes, wie auch wäh-

rend der Veränderung der Lebensperioden, und sogar nach dem Tode [1]).

190. Jetzt erst ist es uns möglich geworden, den Begriff des „Anschauens überhaupt" zu erklären, welches nichts Anderes bedeutet, als: ein Object, indem es gegeben wird, in seiner Eigenthümlichkeit auffassen, ohne es mit einem anderen zu verwechseln. Das Object muß nicht bloß dem Subjecte, sondern auch anderen Objecten gegenüberstehen, und kann nicht eher als solches für die Anerkennung hervortreten, bevor das Ich in der oben angegebenen Eigenschaft eines räumlichen Mittelpunctes der Dinge sich hervorgehoben hat. In der Regel sind die Objecte Complexionen von Merkmalen, wie die sinnlichen Dinge. Eine solche Complexion muß sich aber erst aus der ganzen Umgebung ausgeschieden haben, damit die Auffassung den Gegenstand wirklich in seiner Eigenthümlichkeit begrenzen könne. Hierbei erscheint der Gegenstand gleichsam auf einem Hintergrunde früherer Vorstellungen, die durch ihn zugleich wiedererweckt und gehemmt werden. Er selbst gewinnt dadurch bestimmte Umrisse, sowohl in räumlicher, als in jeder anderen Hinsicht. Eben deshalb kommt auch jeder Anschauung die Tendenz zu, in eine Menge von Urtheilen zugleich auszubrechen. Jedoch ersticken sich diese meistens gegenseitig, theils wegen der Hemmung, die unter ihren Prädicaten Statt findet, theils weil sie nicht alle zugleich Worte finden können, und oftmals auch, weil die Betrachtung von einem Gegenstande zum anderen übergeht. Demnach ist die Anschauung als eine mannigfach bedingte und sehr verwickelte Seelenthätigkeit zu betrachten. Sie muß durch viele vorausgehende Wirkungen und Erzeugnisse im Vorstellen vorbereitet sein, und erfolgt alsdann mit psychologischer Nothwendigkeit, mag nun ein wirklicher Gegenstand, oder eine täuschende Gestalt durch sie dargestellt werden. Dies zu prüfen ist die Sache des

---

[1]) Lehrb. zur Psychol. §. 203.

Denkens, dessen Aussprüche nie durch irgend eine Anschauung vorgegriffen werden darf und kann[1]).

191. Nach erfolgter Auflösung der bis jetzt behandelten psychologischen Probleme bildet sich ein Uebergang von der Psychologie zur praktischen Philosophie durch die aus dem Vorhergehenden resultirende Bestimmung der Begriffe des Wollens, der praktischen Ueberlegung und Wahl, des Gewissens und der Selbstbeherrschung. Die Begierde wird dadurch zum Willen, daß mit ihr die Voraussetzung der Erlangung des Begehrten sich verknüpft. Eine solche Verknüpfung tritt ein, sobald in ähnlichen Fällen die Anstrengung des Handelns zu einem belohnenden Erfolge geführt hat. Alsdann gesellt sich gleich zu dem Anfang eines neuen gleichartigen Handelns die Vorstellung eines gewissen Zeitverlaufes, welchem die Stillung des Verlangens ein Ende setzen werde. Hierbei entsteht ein Blick in die Zukunft, der sich immer mehr erweitert, je mehr Mittel zur Erreichung des vorliegenden Zweckes der Mensch anwenden lernt. Wenn es in mehreren Puncten des Gedankenkreises solche Stellen gibt, in denen Vorstellungen als Begierden aufstreben, so können diese bei ihrer Wiedervergegenwärtigung, welche zum Behuf der Erwägung der Mittel und der Hindernisse Statt findet, leicht einander im Widerstreite begegnen. Das Schwanken in einem solchen Widerstreite macht die „praktische Ueberlegung" aus, welche mit der „Wahl" ein Ende nimmt. Die Wahl ist ursprünglich nicht ein Werk der praktischen Grundsätze, sondern aus ihr gehen diese Grundsätze zuerst hervor, indem durch ein in ähnlichen Fällen oft wiederholtes Wählen allmählig ein allgemeines Wollen sich bildet. Aus dem Selbstbewußtsein folgt das „Gewissen," da der Mensch, der sich selbst betrachtet und beobachtet, auch Urtheile über sein eignes Wollen und Handeln fällt. Die wirkliche Selbstbeherrschung und die Möglichkeit, dasjenige auszuführen, was wir uns zumuthen und uns vornehmen sollen,

[1]) Psycholog. 2t. Th. 2t. Abschn. 2t. u. 3t. Cap. Lehrb. z. Psychol. §. 194—205.

beruht im Allgemeinen auf dem Zusammenwirken mehrerer Vorstellungsmassen. Hierbei äußert besonders das allgemeine Wollen, welches stets seinen Sitz in irgend einer Vorstellungsmasse hat, eine große, an jeder absichtsvollen Thätigkeit erkennbare Gewalt. Die planmäßige Wirksamkeit eines gebildeten Mannes ist aus vielen und verschiedenen Arbeiten zusammengesetzt, welche selbst eine Reihe von höherer Art ausmachen. Je verwickelter nun eine solche Wirksamkeit ist, desto deutlicher offenbart sich die Macht der herrschenden Vorstellungsmasse, in welcher das Wollen der Hauptabsicht wohnt, über die sämmtlichen, in verschiedenen Abstufungen ihr untergeordneten Vorstellungsverbindungen. Immer ist die Selbstbeherrschung ein streng gesetzmäßiges psychologisches Ereigniß, und der von ihr ausgeübte Einfluß besitzt eine endliche Größe. Jedoch läßt sich nie behaupten, daß diejenige Stärke derselben, die einem Individuum in einem bestimmten Augenblick angehört, die größte sei, zu welcher irgend Jemand, oder auch nur jenes Individuum selbst zu gelangen vermöge[1]).

### 3) Praktische Philosophie.

192. Die Sphäre der praktischen Philosophie hat nach Herbart ihre Stelle in dem von ihm angenommenen und oben bei der Angabe seiner Eintheilung des Gebiets der philosophischen Forschungen zur Sprache gebrachten dritten Haupttheil der gesammten Philosophie, den er als die „Aesthetik" bezeichnet. Diesem weist er die Aufgabe an, diejenigen Begriffe systematisch zu entwickeln, welche unabhängig von aller Rücksicht auf ihre Realität entweder einen Beifall oder ein Mißfallen in uns erwecken, und zugleich die Anweisung darüber zu geben, wie man bei der Beschäftigung mit den Gegenständen derselben sich zu benehmen hat, um das Gefällige hervorzubringen. Das Gefallende und das Mißfallende, mithin das Schöne und das Häßliche wird zum Löblichen und zum Schändlichen, wenn es unser eignes Verhalten, unser eignes Thun und Lassen betrifft. Die praktische Philosophie aber ist in der

---

[1]) Lehrb. z. Psych. §. 223—236.

Reihe der praktischen Wissenschaften oder der Kunstlehren derjenige Theil sowohl der allgemeinen, als der angewandten Aesthetik, welcher die Bestimmungen des Löblichen und des Schändlichen nebst den aus ihnen erwachsenden Vorschriften enthält [1]). Dem Schönen und dem Häßlichen überhaupt, insbesondere aber dem Löblichen und dem Schändlichen ist eine ursprüngliche Evidenz eigen, vermöge deren es uns klar wird, ohne gelernt und bewiesen zu sein. Allein diese Evidenz durchdringt nicht immer die Nebenvorstellungen, welche in die Anerkennung des Schönen und seines Gegensatzes theils begleitend, theils von ihr selbst verursacht sich einmischen. Daher bleibt das Schöne oft unbemerkt, oft wird es gefühlt, aber nicht unterschieden, häufig auch durch Verwechselungen und falsche Erklärungen entstellt. Aus diesem Grunde bedarf es herausgehoben und in seiner ursprünglichen Reinheit und Bestimmtheit dargethan zu werden. Dieses vollständig zu leisten macht überhaupt das Geschäft der „allgemeinen Aesthetik" aus. Sie hat die Musterbilder oder Ideen geordnet zusammenzustellen, welche theils das unmittelbar Gefällige enthalten, theils durch die Aufgabe, das Mißfällige zu vermeiden, herbeigeführt werden. Alle einfachen Elemente, welche die allgemeine Aesthetik nachweist, bestehen in „Verhältnissen." Denn das völlig Einfache kann weder gefallen noch mißfallen. Auch die sittlichen Elemente, die Gegenstände der praktischen Philosophie, sind daher gefallende und mißfallende Willensverhältnisse. Bei ihrer Erwägung darf nicht von dem Willen als von einer Seelenkraft, deren Richterxistenz für uns zweifellos geworden ist, sondern nur von den einzelnen Aeußerungen des Wollens und von ihren Beziehungen auf einander die Rede sein. Gleichfalls kommt es hier nicht auf die Erkenntniß an, daß ein bestimmtes Wollen wirklich eintrete. Lediglich mit den Begriffen von einem solchen Wollen, und mit der Beurtheilung der Verhältnisse, welche es bilden würde, wenn es in der That vorhanden wäre, hat es die praktische Philosophie zu thun [2]).

[1]) Lehrb. zur Einl. in d. Philos. §. 1—11.

[2]) l. c.

193. Das erste sittliche Verhältniß, welches der wissenschaftlichen Betrachtung sich darbietet, ist das der Uebereinstimmung zwischen der Beurtheilung und dem Wollen. Ein und dasselbe Vernunftwesen ist es, welches will und welches auch urtheilt. Erhebt sich in ihm ein Begehren und Beschließen, so steht sogleich auch das Bild desselben vor ihm; dieses Bild erblicken und beurtheilen ist Eins. Das Urtheil aber schwebt über dem Willen, und während jenes beharrt, schreitet dieser zur That. Entweder nun behauptet die Person wollend, was sie urtheilend verschmäht, und sie unterläßt wollend, was sie urtheilend sich vorschreibt, oder ihr Wille und ihr Urtheil bejahen und verneinen einmüthig das Nämliche. Die in dem letzten Falle zwischen beiden vorhandene Harmonie gefällt eben so unmittelbar, wie ihr Gegentheil mißfällt. Aus ihr ergibt sich ein Musterbegriff der Einstimmung, welcher mit dem Ausdruck „Idee der inneren Freiheit" bezeichnet werden kann. Im Fall der Zustimmung läßt sich der Wille theils positiv betrachten als Activität, theils negativ, so daß er eine bestimmte Richtung mit Ausschließung aller andern möglichen Richtungen hält. Alsdann zeigen sich die vier Platonischen Tugenden, 1) die praktische Einsicht, der sittliche Geschmack (*σοφία*), 2) das active Wollen (*ἀνδρία*), 3) die Haltung des Willens, welche zugleich Enthaltung ist von jedem entgegengesetzten Wollen (*σωφροσύνη*), endlich kommt 4) noch hinzu die Harmonie des ganzen Verhältnisses, für welches der Beifall sich entscheidet (*δικαιοσύνη*) [1]).

194. Das zweite sittliche Verhältniß ist ein formales, und entsteht, indem ein mannigfaltiges Wollen unter Größenbegriffen mit einander in Vergleich gestellt wird. Als Strebungen betrachtet sind die Willensäußerungen zwar in jeder anderen Hinsicht, jedoch nicht in ihrer Stärke, einander gleich. Demnach wird die Quantität der verschiedenen Strebungen wechselsweise verglichen und vergleichungsweise beurtheilt, wo sich dann einige schwächer, andere stärker, manche dauernder, und manche flüchtiger zeigen. Hier

---

[1]) Allgem. prakt. Philos. 1st. Bd. 1st. Cap. S. 77—86.

kann man ganz unberücksichtigt lassen, welchen Werth sowohl die schwächeren als die stärkeren nach anderweitigen Bestimmungen besitzen mögen, und lediglich das Verhältniß zwischen dem Mehr und dem Minder der Thätigkeit, zwischen der kräftigeren und der matteren Regung hervorheben. In diesem Verhältnisse gefällt das Stärkere neben dem Schwächeren, und mißfällt umgekehrt dieses neben jenem. Ein unbedingter Maßstab, nach welchem der Beifall und das Mißfallen sich richten könnten, ist in dieser Sphäre zwar nicht vorhanden, allein das in der Vergleichung vorkommende Größere dient im Bezug auf das Kleinere zu einer Norm der Beurtheilung, bis zu welchem Puncte dasselbe gesteigert werden müsse, um nicht zu mißfallen. Insofern kann man den hieraus hervorgehenden Musterbegriff die „Idee der Vollkommenheit" nennen. Die Quantität, deren Mehr und Minder hier dem Urtheile seine Veranlassung gibt, liegt entweder in den einzelnen Willensregungen, oder in der Summe, oder in dem System derselben. An den einzelnen Regungen gefällt die Energie, an der Summe die Mannigfaltigkeit, an dem System die Zusammenwirkung. Der wahrhaft große Mensch ist dreifach groß, seine sittliche Kraft hat Stärke, Reichthum und Gesundheit. Bei dem minder Großen ist der Sitz der Schwäche theils in der Beschränktheit, theils in der Zerstreuung, theils in dem Widerstreit der Kräfte[1]).

195. Das dritte Verhältniß findet Statt zwischen der Vorstellung von einem fremden Wollen und dem eigenen, der entweder jenen harmonisch begleitet oder sich ihm entgegensetzt. Hieraus nimmt die „Idee des Wohlwollens und des entgegenstehenden Uebelwollens" ihren Ursprung. Das Wohlwollen oder die Güte eignet sich die fremden Wünsche und Bestrebungen an, und widmet sich ihnen. Gleichwohl besteht sie in sich selbst und ist nicht abhängig von dem Erfolg ihrer Versuche, noch von der ihr erwiederten Gesinnung, nicht einmal von der wahren oder irrigen Auffassung dessen, was der Andere wirklich gewollt haben mag. Die Güte

---

[1]) l. c. 2t. Cap. §. 87—96.

ist zuweilen mit der Welt unbekannt. Es kann ihr hier und da begegnen, übel zu thun, wo sie wohlwollte, sie wird alsdann geschmäht und zurückgedrängt, sie muß für diejenigen Platz machen, welche das Handeln besser verstehen. Nur aus ihrer eignen Schönheit kann Niemand sie herausdrängen [1]).

196. Das vierte Verhältniß, welches bloß mißfällt, ist der Streit. Er unterscheidet sich von dem Uebelwollen, und ist ein Mißverhältniß zwischen den Willensrichtungen zweier oder mehrerer Personen, während jenes ganz in der Gesinnung des Einzelnen ruht, welcher dem von ihm vorgestellten fremden Willen, wäre es gleich kein wirklicher, sich innerlich entgegensetzt. Im bloßen Streite betrachten die einander gegenüberstehenden Willensthätigkeiten sich wechselsweise nur als Hindernisse ihrer Zwecke, im Uebelwollen dagegen ist der eine Wille ein unmittelbarer Gegenstand des anderen. Deshalb ist das Uebelwollen an sich einseitig, der Streit aber stets gegenseitig, auch hört er sogleich auf, wenn einer der Streitenden nachgibt. Die Vermeidung des Streites führt auf die Nothwendigkeit des „Rechtes," welches seiner Materie nach immer positiv ist, und aus willkürlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen entspringt. Das Recht bedeutet hiernach die Einstimmung des Willens mehrerer Personen, als eine Regel gedacht, welche dem Streite vorbeugt. Der Ursprung alles Rechts ist keineswegs in den dinglichen Rechten zu suchen, welche Jemand sich zuschreibt und kraft deren er alle übrigen Personen ausschließen dürfte, sondern in solchen Verhältnissen, welche zwischen bestimmten Personen von beiden Seiten gebildet nur für diese gelten und bloß als solche gelten, wie sie gebildet worden sind. Auf dem Mißfallen am Streite beruht die Gültigkeit und Heiligkeit alles Rechtes, und kann nicht ohne gefährliche Verwechselungen der Begriffe auf eine andere Grundlage gebaut werden [2]).

---

[1]) l. c. 3t. Cap. S. 97—107.

[2]) l. c. 4t. C. S. 108—127. Man vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. u. d. Mor. §. 55—107.

197. Das fünfte, gleichfalls bloß durch ein Mißfallen bezeichnete Verhältniß rührt aus einem absichtlichen Wohlthun oder Wehethun her, welches dem Einen von Seiten des Anderen widerfährt, insofern beides bloß als äußerlich hervortretende Handlung, ohne Rücksicht auf den Werth der Gesinnung, erwogen wird. Man erkennt dies Verhältniß am leichtesten vermöge der in ihm begründeten Idee der „gebührenden Vergeltung," oder der „Billigkeit." Das unvergoltene Verfahren Anderer gegen uns, mag es nun ein freundliches oder feindseliges, und ein eigentliches Thun oder unter gewissen Bestimmungen ein bloßes Unterlassen sein, führt als unerwiedertes immer eine „Störung" für uns mit sich, welche nur durch die Vergeltung aufgehoben wird. Die That als Störung mißfällt. Durch die Größe der That wird die Größe des Mißfallens bestimmt. Wo kein Wohl noch Weh beabsichtigt, oder auch, wo keines empfunden wird, da greift nicht ein Wille in den andern hinein; die That ist nicht vorhanden, das Mißfallen eben so wenig. Mit dem Wohl oder Wehe aber, welches in der Absicht und im Erfolge gemeinschaftlich angetroffen wird, wächst das Mißfallen, und zwar auf gleiche Weise bei der Wohlthat und bei der Wehethat. Die Gesinnung des Wohlthäters mag übrigens gefallen und das Wohlsein des Empfängers mag uns erfreuen, ja auch die Stärke der thätigen Kraft mag gefallen. Von diesem Allen zu abstrahiren und bloß die That als solche festzuhalten ist nicht ganz leicht. Dies wird jedoch leichter, sobald aus der praktischen Weisung, welche dem Urtheil abgewonnen werden muß, das Symbol hervortritt, in welchem das Mißfallen an der That seinen Ausdruck findet. Könnte nämlich das Mißfallen als eine Kraft auf die That wirken, so würde es sie hemmen. Nun ist es keine Kraft und die That geschieht wirklich. Nachdem sie aber vollzogen ward, bleibt noch der Gedanke des Rückganges übrig, durch den sie hätte aufgehoben werden sollen. Ein Positives, welches mißfällt, treibt zu dem Begriff des ihm entsprechenden Negativen, mit welchem zusammen es Null machen würde. Rückgang also des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter ist das, worauf das Urtheil weist. Vergeltung ist das Symbol, worin das Mißfallen sich ausdrückt, sie ist eine

scheinbare Position, worin eine Negation verhüllt liegt [1]). Mit diesem letzten Musterbegriff ist die Reihe der ursprünglichen praktischen Ideen oder der sittlichen Elemente geschlossen. Zu bemerken ist noch, daß es für die Bearbeitung der praktischen Philosophie keinen größeren Fehler geben kann, als wenn man in derselben irgend eine jener Ideen von den anderen trennt, und sich bloß mit Untersuchung der durch diese einzige gefoderten Gesinnungen, Verhaltungsweisen und Anordnungen beschäftigt. Denn sie alle vereinigt können erst unserem Leben seine gehörige Richtung anweisen [2]).

198. Bei der Beziehung der einfachen praktischen Ideen auf eine Mehrheit von Menschen, die innerhalb bestimmter Grenzen eines Bodens zusammenleben, ergeben sich für die sittliche Form der Vereinigung ihres Willens eben so viele Systeme, als es solche Ideen gibt, indem durch jede Idee ein eigenthümliches System bestimmt wird. Da der bewohnte Boden durch seine mannigfaltigen Producte anlockt und beschäftigt und jedes dieser Producte Allen anbietet, so würden die Nebeneinanderlebenden in vielfachen Streit gerathen, wenn nicht das Mißfallen an dem Streit ihn verhinderte. Die Ausführung der in diesem Mißfallen liegenden Anfoderung wird durch die „Idee einer Rechtsgesellschaft" vorgezeichnet. Denkt man sich nun die Rechtsgrenzen bereits gezo-

---

1) l. c. 5t. Cap. S. 128—145.

2) Allgem. prakt. Philosophie. 1st. Bd. 1—6t. Cap. Lehrb. z. Einleit. in die Philos. §. 72—86. Zu vergl. Analyt. Beleucht. des Naturr. u. d. Mor. §. 109—115. Hiernach nimmt Herbart an, daß auch die Idee des Rechts ihrer Selbständigkeit ungeachtet nur in der Verbindung mit den übrigen praktischen Ideen angemessen betrachtet werden kann, daß ihre Vorschriften unbrauchbar werden, sobald man sie abgesondert erwägen will, und daß daher die philosophische Rechtslehre aus der Reihe der einzelnen Wissenschaften verschwinden und in der Mitte der gesammten praktischen Philosophie ihren Platz erhalten muß.

gen, so würde doch vorauszusetzen sein, daß das Thun und Lassen der Eingeschlossenen immer noch über die Grenzen hinüber wirkte, und jede Absicht sowohl als jede Nachlässigkeit, welche in diesem Wirken sich ausspräche, würde das Mißfallen an unvergoltenen Thaten herbeirufen. Uebernehmen es nun die Vereinigten, für die Tilgung dieses Mißfallens zu sorgen, so finden sie sich zu einer Anstalt vereinigt, welche ein „Lohnsystem" genannt werden kann. Um aber ferner die größte mögliche Summe des Wohlseins zu erreichen, muß nach den Anfoderungen des Wohlwollens die zweckmäßigste Verwaltung des Vorräthigen eingeführt werden. Hieraus entspricht drittens die Idee des „Verwaltungssystemes." Das erhöhte Wohlsein bei richtig verwalteten Gütern pflegt Kraftäußerungen hervorzutreiben. Das Zusammenwirken oder Widereinanderwirken derselben stellt sich von selbst derjenigen Beurtheilung dar, welche nach der Idee der Vollkommenheit zur Anwendung kommen muß. Die Sorge, dieser Idee zu entsprechen, vereinigt die Mehreren viertens zu einem „Cultursysteme." Wo nun die Bemühungen, dem Recht, der Billigkeit, dem Wohlwollen und der Vollkommenheit zur angemessenen Darstellung zu verhelfen, gemeinsame Angelegenheit geworden sind, da findet sich übereinstimmende Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht, da ist die innere Freiheit Mehrerer, welche nur ein einziges Gemüth zu haben scheinen. Die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren Jeder bloß seinem Urtheil folgt und seinem Gewissen überlassen sein will, dieser leere und todte Gegensatz ist verschwunden. Die Vereinigten machen nunmehr fünftens eine „beseelte Gesellschaft" aus. Diese fünf gesellschaftlichen Ideen gelten nicht bloß für ein Volk, sondern ebensowohl für jede kleinere und kleinste Verbindung, für die häusliche nicht minder, als für die bürgerliche, und welcher Art auch die Verbindungen sein mögen, so können sie keinen andern sittlichen Werth sich selbst geben, als durch die Verwirklichung dieser Ideen [1]).

---

[1]) Allgem. prakt. Philos. 1st. B. 7t.—12t. Cap.

199. Das Reelle zu den praktischen Ideen oder die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es ihnen gemäß Gegenstand des Beifalls wird, ist die „Tugend." Sie ist das Verhältniß zwischen der ganzen Einsicht, zwischen der Erzeugung aller praktischen Ideen und dem ganzen entsprechenden Wollen, als wirkliche Eigenschaft eines Vernunftwesens. Die Tugend kann durch Einwirkungen von außen her leiden. Sie handelt, sobald es Gelegenheiten gibt, die ihr angemessen sind. Schon ihre ersten Elemente bringen dies mit sich. Die natürlichen Bestrebungen aller Art und mit ihnen das Wohlwollen setzen sich von selbst in Wirksamkeit. Rechtsverbindung, Lohn-, Cultur- und Verwaltungssystem fodern zur Geschäftigkeit auf. Auch die Gesammteinsicht äußert sich als Darstellungstrieb, welcher Pläne entwirft und sie ausführt, sofern nicht Mißverhältnisse entstehen. Endlich ist es eins von den Werken der Tugend, Tugend zu erzeugen. Sie weckt andre Gemüther zur Einstimmung mit ihr selbst. Die That, welche das Gefallende erzeugt, damit es gefalle, folgt selbst der Einsicht und gefällt. Jedoch kann der Tugend ihr Handeln nicht genügen. Dieses wird zu vielfach beengt, um in ihrem Sinne sich ganz zu entwickeln. Das Vollbrachte gilt ihr wenig. Sie heftet den prüfenden Blick fest auf das Wollen selbst, dem das Werk zum Zeichen dient, und dessen Fülle und Richtigkeit ersetzen muß, was dem Werk an beidem fehlt [1]).

200. Den Begriff des Staates construirt Herbart aus drei Factoren, aus dem Privatwillen der sich vereinigenden Personen, aus den Einrichtungen ihres Vereines als aus den Formen ihres Wirkens, und aus der hinzukommenden Macht. Die Privatwillensrichtungen der Einzelnen gründen die bürgerliche Gesellschaft als Gesellschaft durch die Annahme eines allgemeinen Willens, worin sie sich verschmelzen. Die Formen folgen aus dem Zwecke dieses Willens und aus den Gesetzen der Natur, welche die Bedingungen der Möglichkeit bestimmen, den Zweck zu erreichen.

---

[1]) l. c. 2t. B. 1st. u. 2t. Cap.

Die Macht wird berufen, um das Zutrauen zu ergänzen. Sie ist das äußere Band, welches der Gesellschaft Bestand gibt. Der Begriff des Staates verschwindet, wenn einer dieser Factoren sich verliert. Was die Macht betrifft, so würde sie nicht sein, was sie ist, wenn sie auf dem Boden, wo sie wirken soll, nicht allein wirkte. Haben daher mancherlei Gesellschaften sich auf demselben gebildet oder laufen auch nur theilweise ihre Sphären durcheinander, so folgt sogleich, daß nicht jede dieser Verbindungen, einzeln für sich genommen, eine Macht errichten und sich dadurch schützen kann, sondern daß der ganze Boden, so weit die einander durchkreuzenden Vereine reichen, von der nämlichen Macht beherrscht werden muß. So entsteht ein Staat, welcher eine Menge kleinerer und verschiedenartiger Gesellungen in sich faßt, ein Staat, in welchem es nicht Einen allgemeinen Willen gibt, sondern viele partielle Willen der in ihm liegenden Gemeinden, die alle durch ihn geschützt zu werden hoffen und in dieser Voraussetzung ihn und seine Macht anerkennen [1]).

### 4) Andeutungen zur Naturphilosophie und zur Religionsphilosophie.

201. Unter den drei von ihm angenommenen Theilen der von ihm so genannten angewandten Metaphysik, welche, wie wir oben gesehen haben, die Psychologie, die Naturphilosophie und die philosophische Religionslehre sind, hat Herbart allein den ersten mit Ausführlichkeit und mit versuchter Vollständigkeit bearbeitet. Von der Naturphilosophie hat er nichts Anderes als Umrisse geben wollen [2]) und geben zu können erklärt, welche vielleicht dereinst dürften ausgefüllt werden, und in denen er nicht Lehrsätze, sondern lediglich seine „Meinungen" über die Natur nicht ohne

---

[1]) l. c. 5t. Cap.

[2]) In seinem Hauptwerk „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre" 5t. Abschn. „Umrisse der Naturphilosophie" S. 425—679.

Besorgniß des Irrthums vorzutragen sich bewußt ist. Denn dasjenige, was er in dieser Sphäre speculativ zu wissen glaubt, beschränkt sich auf die monadologischen Principien seiner allgemeinen Metaphysik. Was die Religionslehre betrifft, so hat er nur gelegentlich Bemerkungen über sie mitgetheilt, in denen er ihr den eigentlich wissenschaftlichen Charakter abspricht und den Gegenstand der religiösen Ueberzeugungen auch für die philosophische Betrachtung bloß als ein Object des gläubigen, von trübenden Vorstellungen des Aberglaubens und des Wahns, so wie von verderblichen Einflüssen einer falschen Speculation zu reinigenden und zu bewahrenden Fürwahrhaltens gelten lassen will.

202. Er unterscheidet für die philosophische Naturlehre einen synthetischen und einen analytischen Theil. Der synthetische soll seiner Idee nach von den metaphysischen Principien ausgehen und das Mannigfaltige, was auch ihnen folgen kann, durch Sonderung der möglichen Fälle vor Augen legen. Der analytische dagegen soll von den Thatsachen anheben und sie so weit als möglich auf ihre Erklärungsgründe zurückführen. Könnten wir, bemerkt Herbart hierbei, alle Folgen aus den metaphysischen Principien entwickeln, so würden wir hiermit eine Natur in Gedanken zusammensetzen, in deren Mitte derjenige Theil der Natur, welcher uns als Erscheinung vor Augen liegt, sich wiederfinden müßte. Könnten wir andrerseits das Gewebe auflösen, welches erscheint, so würden wir darin zuletzt das Reale, insofern von ihm die Erscheinung ausgeht, wiederfinden sammt allen seinen innern und äußern Zuständen, vermöge deren es sich uns zu erkennen gibt. Eigentlich also sollte jeder Theil der Wissenschaft, sowohl der synthetische, als der analytische, sie ganz enthalten, nur in verschiedener Form, so daß einer dem andern als Probe der Richtigkeit dienen würde. Jedoch gibt er nicht nur zu, daß man zufrieden sein müsse, wenn beide Arten der Untersuchung nur in der Mitte zusammentreffen und sich passend verbinden lassen, sondern er erklärt auch, daß man überhaupt auf den gegenwärtigen Standorten der Speculation und der Erfahrungswissenschaften einer auch nur einigermaßen befriedigenden Auseinanderhaltung und Behandlung beider Bezirke noch sehr fern

stehe. Von dem synthetischen Gebiete habe man noch lange nicht zu erwarten, daß dasselbe sich mit einiger Ausführlichkeit selbständig entwickeln könne. Er sondere es von dem analytischen mehr deshalb, um seine gebührende künftige Stelle richtig zu bezeichnen, als wegen der geringen Materialien, welche er zur Ausfüllung der Stelle besitze, und selbst diesen dürftigen Vorrath werde er hier und da mit analytischen Betrachtungen vermischen müssen, weil es gar zu schwer sein würde, ohne Hülfe der Beispiele aus der Erfahrung nur einen verständlichen Ausdruck in der Sprache zu finden. Auf der andern Seite mangle es dem analytischen Gebiet an einer sicheren Grundlage der empirischen Physik, da die noch sehr jungen und unvollständigen Kenntnisse und Ansichten, welche die heutige Chemie uns liefere, so sehr veränderlich sein, und da noch weniger Unterstützung von der Physiologie in ihrem gegenwärtigen Zustand dargeboten werde [1]). Der Astronomie, die doch für einen wichtigen Theil der philosophischen Naturlehre, für die metaphysische Lehre von Weltgebäude in Betracht kommen müßte, wird hierbei mit keinem Worte gedacht.

203. Niemand mag sich übrigens wundern, daß Herbart, welcher mit der größten Zuversicht und mit dem vollsten Anspruch auf Superiorität in seinen rein metaphysischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen auftritt, so wenig Zutrauen zu seinen naturphilosophischen hegt und so bescheiden über sie sich äußert. Man erwäge die ungeheuere, auch durch den kräftigsten Scharfsinn und die reichste Einbildungskraft nicht ausfüllbare Kluft zwischen der Wirklichkeit der Natur und der Erfahrung auf der einen und den Erfindungen der Herbart'schen Speculation auf der andern Seite. Hier die abstractesten aller speculativen Dogmen, welche die natürlichen Erkenntnißbegriffe des gesunden Menschenverstandes für Widersprüche ausgeben, welche kein anderes Sein zulassen, als das der vermeintlichen einfachen ausdehnungslosen Wesen, und kein anderes Geschehen, als das einer angeblichen Selbsterhaltung dieser

---

[1]) l. c. §. 331—334.

Wesen gegen Störungen ihres Seins, die sie für einander gegenseitig durch die Gegensätze ihrer Qualität herbeiführen müßten, welche demnach jeden natürlichen Erklärungsgrund der Naturbegebenheiten ausschließen und in der räumlichen Bewegung, dieser Grundthatsache und Grundbedingung für alles Leben, Wirken und Leiden nichts Anderes erblicken, als das unvermeidliche Mißlingen des zufolge eines psychologischen Mechanismus sich stets in uns erneuernden Versuches, Vorstellungen räumlich zusammen zu fassen. Dort die höchste Mannigfaltigkeit, Ordnung und Harmonie der Thatsachen, welche unsere neuere Naturwissenschaft in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit, in ihrem mathematischen und dynamischen Zusammenhang aufzuschließen bereits schon so belohnende und zugleich für die Folge so vielversprechende Schritte gethan hat. Dem gemäß enthalten die synthetischen Betrachtungen, welche nicht, wie sie ihrem Plan nach sollten, zu der Besonderheit der Naturerscheinungen herabsteigen, sondern bei den allgemeinen Bestimmungen der möglichen Verschiedenheit, der Veränderlichkeit und der Bildsamkeit der Materie stehen bleiben, einen Versuch, diese Eigenschaften aus den Lehrsätzen der monadologischen Ontologie und Synechologie zu erklären. Es wird also das zu Erklärende abgeleitet aus dem vollkommnen und dem unvollkommnen Zusammen der einfachen Qualitäten, aus den Verschiedenheiten ihrer Selbsterhaltung, aus dem Unterschied ihrer stärkeren und ihrer schwächeren Gegensätze und aus der Gleichheit und der Ungleichheit dieser Gegensätze, wobei die für nothwendig geachtete Fiction zum Grunde gelegt wird, die Elemente der Materie sein Kügelchen, und es hänge von dem Grad ihres unvollkommenen Zusammenseins sowohl die Attraction als die Repulsion dergestalt ab, daß dieser Grad durch den Unterschied durchdrungener und nicht durchdrungener Kügelchen sich darstellen lasse. Dagegen gehen die analytischen Betrachtungen allerdings näher in die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften ein. Sie geben sachkundige und interessante Bemerkungen über die Gegenstände der Physik, wie auch über Lehrpuncte der Chemie und der Physiologie. Aber während sie unverkennbar von Herbart's Bekanntschaft mit diesen Fächern zeugen, liegt in ihnen keine überzeugende Bestätigung, keine

veranschaulichende Erläuterung, keine Beifall gewinnende Empfehlung seiner metaphysischen Grundsätze. Sie führen eben so wenig auf diese auch nur mit dem geringsten Anstrich von Wahrscheinlichkeit, geschweige mit einer inneren Nöthigung zurück, als sich aus letzteren irgend eine Thatsache der Erfahrung ohne die gewaltsamste Umkehrung unseres natürlichen Causalverständnisses deduciren läßt.

204. Obgleich Herbart die natürlich gesetzmäßigen Causalerkenntnisse unsrer Intelligenz in einen den gemeinen Verstand unvermeidlich täuschenden und nur durch die Speculation zu enthüllenden Schein auflösen will, so glaubt er doch der teleologischen Weltbetrachtung in unsrem Denken einen Platz vergönnen zu dürfen, welcher zu einer Stütze für den Religionsglauben geeignet sei. Ja er meint zur Befestigung dieses Glaubens dadurch einen Beitrag gegeben zu haben, daß er durch seine Metaphysik den Idealismus widerlegt habe. Denn mit dem Idealismus, behauptet er, falle auch die von Kant eingeführte Ansicht hinweg, daß der Mensch nur seine eigne Idee der Zweckmäßigkeit in seine Weltauffassung hineintrage. Hierdurch trete die Ueberzeugung in ihrer vollen Stärke hervor, daß durch die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung das göttliche Walten in ihr sich offenbare. Das Nichtssagende dieser Behauptung springt sogleich in die Augen. Denn erstens hängt jene Kantische Ansicht mit dem Idealismus überhaupt nicht wesentlich zusammen. Dieser philosophische Standort kann, wie es zum Beispiel bei Berkeley sich zeigt, vorzugsweise darauf gerichtet sein, die objective Realität des Begriffes von Gott und von der in der Naturordnung sich dem Menschengeist verkündigenden göttlichen Allmacht, Weisheit und Güte zu beweisen. Zweitens hat Herbart in keiner Art nachgewiesen, wie und warum in dem Kreise, den seine Speculation für das wahrhaft Erkennbare, für das wirkliche Sein und Geschehen des den Erscheinungen zum Grunde Liegenden zieht, der teleologischen Causalbetrachtung eine höhere Bedeutung, als die einer subjectiven Vorstellungsweise des natürlichen Bewußtseins zukomme. Auch hütet er sich, dieser Betrachtung einen speculativen Erkenntnißwerth beizulegen. Er räumt ein, es dürfe die Voraussetzung, daß das Zweckmäßige ausgehe von

einem Zwecke, welcher durch einen wirksamen Geist gedacht, gewollt und ausgeführt werde, in dem Zusammenhange strenger Speculationen bloß eine Hypothese genannt werden, um ihren Unterschied von der Demonstration kenntlich zu machen. Jedoch will er ihre Macht für das populäre Vorstellen nicht fallen lassen, und meint ihr durch folgende Vergleichung einen Halt geben zu können. Er äußert, wie stark diese Hypothese den Glauben zu stützen vermöge, zeige sich durch eine andere Anwendung derselben. Auf die Frage nämlich, woher wir denn wissen, daß Menschen, und nicht bloß menschliche Gestalten, uns umgeben, lasse sich keine andere Auskunft ertheilen, als diese: jeder erkläre sich die zweckmäßigen Handlungen der Anderen aus einem vorausgesetzten Denken und Wollen. Niemand werde läugnen, daß er dies Vorausgesetzte nicht wahrnehme, sondern es bloß hinzudenke und in die Wahrnehmung hineintrage. Nur insofern sei hier das Gegebene die Grundlage dieser unserer Vorstellungsart, als wir das Maß und die Art des Verstandes Anderer nach ihren äußerlich in der Erscheinung hervortretenden Handlungen beurtheilen. So gewiß nun unsere Ueberzeugung feststehe, daß diesen Aeußerungen menschliche Absicht zum Grunde liege, eben so gewiß müsse es verstattet sein, die teleologische Naturbetrachtung zur Stütze des religiösen Glaubens zu machen, der übrigens weit älter sei und viel tiefer im menschlichen Gemüthe wurzele, als alle Philosophie. Allerdings sei es nicht möglich, auf dieser Grundlage ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie aufzuführen, welches als Erkenntniß betrachtet mit demjenigen sich vergleichen ließe, was die Naturphilosophie und die Psychologie bei ihrer Fähigkeit einer grenzenlosen Fortbildung und Erweiterung zu werden bestimmt sein. Jedoch wäre es auch erst noch zu beweisen, daß der Religion durch den Mangel eines solchen Wissens etwas Wesentliches abgehe, und daß sie dadurch gewinnen würde, wenn Gott in scharfen speculativen Umrissen, deutlich dem strengen und wahrheitsliebenden Forscher, vor uns stände. Denn sie beruhe auf Demuth und dankbarer Verehrung. Die Dankbarkeit aber könne nicht größer sein, als gegen den Urheber der Bedingungen unseres vernünftigen Daseins, und die Verehrung könne nicht höher hinaufschauen, als zu dem uner-

meßlich Erhabenen. Was das Vertrauen auf die unbedingte göttliche Allmacht betreffe, so dürfe hierbei nicht übersehen werden, daß auch sie nicht den viereckigen Cirkel zu erschaffen vermöge, sondern daß sie der geometrischen Nothwendigkeit unterworfen sei. Daher müsse sie in ihren Zweckbegriffen, während sie Einiges im eigentlichen Sinne wähle und beschließe, ungleich Mehreres bloß zulassen. Der Mensch indessen unterscheide nur schwach das Erwählte von dem Zugelassenen, und solle nie sein Vertrauen so weit ausdehnen, daß er irgend ein Ereigniß mit Sicherheit von der göttlichen Leitung der Dinge erwarte. Gerade wegen der Unbestimmtheit, welche überhaupt bei diesem erhabensten aller Gegenstände die Speculation übrig lasse, dürfe immerhin der Sitte, der Gewöhnung, der Tradition, ja selbst der Phantasie einige Freiheit gestattet werden. Vor Allem müsse der Inhalt der praktischen Ideen benutzt werden, um die Lehre von Gott insofern mit festen Strichen zu bezeichnen, als dies nöthig sei zur Unterscheidung des vortrefflichsten der Wesen von dem bloß mächtigen ursprünglichen Ersten, dem an sich praktisch ganz gleichgültigen Urgrunde der Dinge.

### 5) Zur Charakteristik der Herbart'schen Philosophie.

205. Für die gehörige Würdigung des von Herbart aufgestellten Systems ist vor Allem die eine Anerkennung festzuhalten. In dem Entwickelungsgange der Philosophie müssen alle der Natur der Sache nach mögliche wesentliche Verschiedenheiten der noch einseitigen Erkenntnißansichten und Causalerklärungen der Wirklichkeit zu ihrem Rechte gelangen. Sie müssen einmal die höchste Stufe derjenigen Ausbildung erreichen und mit derjenigen Stärke und Gediegenheit auftreten, welche ihnen zufolge der Eigenthümlichkeit ihres Standpunctes verstattet ist, damit durch diese Bewegungen und Erfahrungen des philosophischen Geistes die Bedingungen zureichend dargeboten werden, um den allseitigen Standort mit Sicherheit zu gewinnen, um den richtigen Weg zur apodiktischen Lösung der speculativen Probleme mit dem vollständigen Bewußtsein der Erfodernisse der gültigen Methode einzuschlagen und zu

behaupten. Unter den einseitigen Richtungen der Speculation nimmt gegenüber dem Dualismus, dem Pantheismus und dem theils materialistischen, theils spiritualistischen Monismus der monadologische Monismus eine sehr berücksichtigungswerthe Stelle ein. Der ihm zukommende Anspruch, in einer den Fortschritten unsres Jahrhunderts gemäßen Weise mit der vollen Energie einer hoch hervorragenden und gründlich durchgebildeten Denkkraft vertreten zu werden, ist durch Herbart erfüllt worden, nachdem ihn zuerst Leibnizens genialischer Geist in die Reihe der speculativen Weltansichten der neueren Philosophie eingeführt hatte. Ungeachtet dieser Verwandtschaft des theoretischen Theils der Lehre Herbart's mit der Leibnizischen Monadologie, und obgleich seine Ansicht von den Widersprüchen in den Formen der Erfahrung eine gewisse Aehnlichkeit mit den Behauptungen des Eleaten Zeno an sich trägt, hat er doch nicht bloß eine ungleich vollkommnere, sondern auch eine durchaus selbständige Ausbildung seiner Theorie von den einfachen Substanzen und von dem Undenkbaren der Thatsachen des gemeinen Bewußtseins zu Stande gebracht. Er hat jeder seiner Begriffsbestimmungen das Gepräge des Gewinnes durch eigenthümliches Denken und der eigenthümlichen Verarbeitung aufgedrückt, an seinen Leistungen ist nicht weniger die Originalität in der Hervorhebung der Lehrsätze, als das Geistreiche und Interessante der Ausführung zu rühmen. Hier ist ein Weg der Untersuchungen mit der seltensten Kraft und Kühnheit gebahnt und mit der achtungswürdigsten Sorgfalt und Ausdauer durchmessen, welcher bis dahin noch nie eingeschlagen worden, hier sind die Aufgaben der Philosophie nebst den Mitteln zu ihrer Lösung aus einem neuen Gesichtspunct ergriffen und behandelt. Müssen wir an der Gedankenfolge dieses Systems die ungemeine Stärke, Schärfe, Consequenz und Beharrlichkeit in Zergliederungen und Constructionen der schwierigsten Begriffe bewundern, so ist an der Gedankendarstellung die Klarheit, Fülle und Präcision des Ausdrucks nicht minder ausgezeichnet und musterhaft.

206. Diese Lichtseite des Herbart'schen Systemes, welche ihm

eine Anzahl achtungswerther Schüler[1]) gewonnen, kann den Blick der außerhalb desselben stehenden Freunde der Philosophie nicht gegen seine Mängel verblenden, denen zufolge es auf einem unhaltbaren Fundamente ruht und vor einer festeren Begründung eines höheren Gesichtskreises für die Kritik des Erkenntnißvermögens und für die speculative Erklärung sowohl zunächst des thatsächlich Gegebenen als überhaupt des allgemeinen Causalzusammenhanges der Wirklichkeit zurücktreten muß. Der unbefangene Beurtheiler dürfte sich nicht verhehlen, daß in dem Kopf unsres Denkers dem durchdringenden Scharfsinn ein seltsames Talent der Spitzfindigkeit und Grübelei zur Seite steht. Dieses verschlingt sich mit jenem bei seiner sein sollenden Berichtigung und Umarbeitung desjenigen, was er das Gegebene der Erfahrung nennt, bei seinen hieraus für ihn sich ergebenden höchst verwickelten Untersuchungen, so daß man geneigter sein möchte, dem Ganzen seines Lehrgebäudes das Lob einer künstlichen Erfindung, aber das einer glücklichen Entdeckung zu ertheilen. Man verfolgt mit Verwunderung den an die Spitze der Metaphysik gestellten Versuch einer Nachweisung der dafür gehaltenen Widersprüche in den Grundbegriffen unserer Erfahrung. Es scheint anfangs unbegreiflich, daß ein Denker von solchem Range durch so bedeutungslose unwillkürliche Sophismen sich hat lassen täuschen können. Bald aber findet man den Schlüssel zu diesem Räthsel in der Idiosynkrasie seines Denkens, welches nur geneigt, bedacht und geeignet ist, zu unterscheiden und zu sondern, die Bestandtheile der Begriffe und der Dinge bis in ihre einfachsten vermeintlichen Elemente zu spalten und auseinanderzuhalten, und

[1]) Zu ihnen gehören Griepenkerl, Drobisch und Hartenstein, Bobrik, Taute, Waitz, Strümpel, Lotze. Sie haben als Schriftsteller theils durch die Erläuterung und die Vertheidigung der Lehre ihres Meisters, theils auch durch die Anwendung seiner Grundsätze mit mehr oder weniger Selbstthätigkeit in der Ausführung einzelner philosophischer Disciplinen, namentlich der Psychologie, der Religionsphilosophie und der Aesthetik, sich verdient gemacht.

Alles auf eine Vielheit des Coexistirenden als auf das Ursprüngliche zurückzuführen, da doch in der Einheit des Unterscheidbaren die Wesenheit des Wirklichen, und in der denkenden Vereinigung des Unterschiedenen die Gesetzmäßigkeit unsres Erkennens für die gesunde Auffassung sowohl des gemeinen, als des speculativen Bewußtseins naturgemäß und begriffsmäßig sich ausspricht.

207. Aus diesem abstracten Trennen des nur in der Verknüpfung Realen, nur in ihr dem Leben der Natur Angehörigen, aus einem solchen verkehrten Auseinanderreißen der für den Begriff untrennbaren, durch die Idee vereinigten Eigenthümlichkeiten der Dinge, und hiermit aus einer Herabsetzung der ideal-realen Betrachtungsart der Wirklichkeit zu einer bloß mathematischen Auffassungsweise geht Herbart's großartige, jeden Satz seines metaphysischen Systemes durchdringende Opposition gegen die Ueberzeugungen und unerläßlichen Aussprüche des gesunden Menschenverstandes und der mit demselben in Einklang stehenden Vernunfterkenntniß hervor. Hierauf beruhen seine unwahren Vorstellungen von dem Verhältnisse zwischen der Materie und der Form der Erfahrung, die allerdings aus Kant's Lehre in die seinige übergegangen sind. Hierauf beruht seine irrige Meinung, es sei ein Widerspruch, daß je zwei Dinge und je zwei Bestimmungen eines Dinges in ihrem Wesen und für ihr Dasein sich gegenseitig voraussetzen, daß **A** eben so wohl durch **B**, wie **B** durch **A** bedingt sei. Aber gerade in diesem Verhältnisse der Wechselbedingung spricht sich der Begriff und die Wahrheit einer jeden Realität überhaupt und der organischen Verbindung insbesondere aus. Denn von den einander wechselsweise voraussetzenden und bedingenden Objecten und Merkmalen kann keines als ein für sich bestehendes und isolirtes vor dem andern oder neben dem andern wahrhaft erkannt und gedacht werden, sondern sie besitzen nur in der dynamischen Vereinigung und Totalität, in welcher sie zusammenbefaßt sind, eben sowohl ihre wahre Denkbarkeit, als ihre Wirklichkeit. Faßt man sie dergestalt, als wenn sie unabhängig von der Einheit ein Bestehen hätten, und als wenn die Einheit auf analoge Weise aus ihnen zusammengesetzt würde, wie eine Zahl aus den Einern,

so hat man dadurch in einem falschen Vorstellen ihre Bedeutung verwirrt und verdunkelt. Am augenscheinlichsten tritt das Verhältniß der Wechselbedingungen der Theile an dem organisirten Körper hervor. Die zum vegetativen Leben des Individuums erfoderlichen Organe können isolirt und unabhängig von einander in ihrem Begriff und in der Wirklichkeit ihres Daseins keineswegs erfaßt werden, der Körper ist nicht durch eine Zusammensetzung aus ihnen entstanden, sondern lediglich in dem Ganzen des Organismus ist ihre Bedeutung und ihre Realität gegründet, und sie sind erst in der Entwickelung dieses Ganzen zu ihrem bestimmten Dasein gelangt. Aber nicht minder auch zeigt es sich an jedem mechanischen Kunstwerke, daß die einzelnen Theile desselben, wenn sie gleich vor der Zusammensetzung des Ganzen existirten, doch nur zufolge der Idee des Ganzen, zufolge des Begriffes der Einheit, worin jedem seine Stellung und Bedeutung angewiesen wurde, von dem Künstler gebildet werden konnten, und daß sie in dieser Idee, mithin ihrer Wesenheit und Eigenthümlichkeit nach als die Theile einander wechselseitig bedingen und voraussetzen. Ja an der dynamischen Einheit jedes subsistirenden Dinges, jedes realen Ganzen überhaupt muß es mit der intellectuellen Gesetzmäßigkeit des Wesenverständnisses gedacht werden, daß in ihm eine Mannigfaltigkeit, eine Verschiedenheit der Seiten, Richtungen und Bestimmungen des Seins verknüpft ist, und daß von diesem Mannigfaltigen je das Eine auf das Andere eben so sehr bedingend, als bedingt sich bezieht.

## V. Schelling.

208. Eine fortschreitende Bewegung von großer Wichtigkeit ward für die speculative Weltbetrachtung vermittelst Schelling's [1])

---

[1]) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, vom Könige von Baiern in den Adelstand erhoben, wurde am 27. Jan. 1775 zu Leonberg im Würtembergischen geboren. Die Frühreife seines ungemein lebhaften und fassungskräftigen Geistes befähigte ihn, schon als er das

— zunächst aus Kant's und Fichte's Gesichtskreis hervorgegangenen — Anregungen und Andeutungen zur Aufstellung einer Philosophie der Natur und des Geistes auf dem Standort der Identitätslehre herbeigeführt. Er selbst kam zwar nicht so weit, dieser Lehre eine eigentliche systematische Durchbildung und streng wissenschaftliche Ausführung zu geben. Aber er ward durch sein bezeichnetes Wirken erstens Stifter der eine Zeitlang ihrem hohen Ziel mit eifriger Thätigkeit nachstrebenden naturphilosophischen Schule. Zweitens leitete er hierdurch die Aufgabe einer solchen Durchbildung und Ausführung des absoluten Identitätssystemes ein, welche von Hegel ergriffen und in der bedeutendsten Weise gelöst wurde.

Schelling faßte als angehender philosophischer Schriftsteller die Absicht, an der Vollendung des transcendentalen Idealismus Theil zu nehmen, und dachte sich hierbei in Uebereinstimmung mit

---

funfzehnte Lebensjahr erreicht hatte, die Universität Tübingen zu beziehen, wo er in das protestantisch theologische Seminar aufgenommen ward, und bereits 1794 und 1795 seine beiden ersten schriftstellerischen Versuche herauszugeben. Zuerst trat er in Jena 1798 als Lehrer der Philosophie auf und erhielt hier nach Fichte's Abgang 1800 eine außerordentliche Professur. Im Jahr 1803 ging er als Professor der Philosophie nach Würzburg, 1807 ward er in München angestellt als ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften und im darauf folgenden Jahr auch als Generalsecretär der Akademie der bildenden Künste. Im Winter 1820 verließ er München und begab sich nach Erlangen, wo er philosophische Vorträge hielt. Nach der Stiftung der Universität zu München, wohin man die Universität von Landshut verlegte, 1826 kehrte er dorthin zurück, um daselbst den ersten Lehrstuhl der Philosophie einzunehmen. Von der Preußischen Regierung 1841 nach Berlin berufen, begann er hier im Winterhalbjahr 1841—1842 Vorlesungen als Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu halten. Er starb am 20. Aug. 1854 in Hof Ragaz, im Canton St. Gallen, wohin er sich von Berlin aus begeben hatte, um die dortige Heilquelle von Pfäffers zu benutzen.

den Grundsätzen der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Schon im frühen Jünglingsalter ward er durch den mächtig auf ihn einwirkenden Impuls der philosophischen Verhandlungen seiner Zeit zu dem Unternehmen geführt: das Princip aufzustellen, welches der Lehre Kant's zum Grunde liege, und welches dieser nach seiner Meinung lediglich zufolge einer Accommodation an die Vorstellungsweise und Sprachweise der älteren Philosophie ausdrücklich und unmittelbar durchzuführen vermieden [1]). Dieses Princip [2]) erblickte er aber nicht mit Fichte in der Selbstthätigkeit des an unbegreifliche Schranken gebundenen individuellen, nur seinem Wesen nach unendlichen Selbstes, sondern in dem wahrhaft absoluten, als unbeschränkte Macht die ganze Unendlichkeit erfüllenden, die Stelle der Spinozischen Substanz einnehmenden Ich [3]). Damals schon hatte der kühne

---

[1]) Bemerkenswerth ist im Bezug auf seine Stellung zur Kant'schen Lehre seine Aeußerung (philos. Journ. von Fichte und Niethammer 1797. 6t. B. S. 91): er habe nie im Sinne gehabt, zu wissen, was eigentltch Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern was er wollen mußte, wenn seine Philosophie selbst zusammenhängen sollte.

[2]) Hierauf bezieht sich seine Schrift: Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Tübingen, 1795, der eine kleine, im Anschluß an die Fichte'sche Lehre geschriebene Abhandlung „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" ebendas. 1794 vorausgegangen. Im Jahre 1795 schrieb er auch die philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, die zuerst in Niethammer's philos. Journal 1796 erschienen und insbesondere seine Polemik gegen den moralischen Beweis von dem Dasein Gottes enthalten, und gab eine „allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur" in mehreren Abhandlungen in dem nunmehr von Fichte und Niethammer herausgegebenen philos. Journal von 1797 und 98, welche die Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre beabsichtigten.

[3]) Zu vergl. hierüber Schelling's philos. Schriften Vorr. S. V,

Flug der Speculation Spinoza's den geistverwandten, aber an Kraft der Phantasie, Geschmack und Darstellungsgabe über Spinoza emporragenden Jüngling lebhaft angesprochen und ihn auf das Ziel hingewiesen, dem seine späteren Forschungen nachrangen, das Universum in seinem Gedankensysteme zu umfassen und zu construiren.

209. In dem Verlaufe seiner philosophischen Wirksamkeit, der rasch beweglich und vielgestaltig durch mancherlei Phasen hindurchging und in welchem er häufig eine neue Darstellung seiner Ansichten begann, aber keine beendigte, lassen sich drei Perioden unterscheiden. Die erste enthält seine in dem durch Kant und Fichte ihm dargebotenen Gesichtskreise, der aber auf eine eigenthümliche Weise von ihm aufgefaßt wurde, sich bewegende Thätigkeit. Zu ihr gehören außer seinen bereits genannten Jugendarbeiten mehrere Schriften, welche die in ihm aufkeimende Idee einer Naturphilosophie geltend zu machen unternehmen [1]), und schließt

---

wo er sagt: die Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie" zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjectiven und Objectiven schlechthin, nicht als subjectives genommen.

[1]) Sie sind 1) Ideen zu einer Philosophie der Natur, Leipz. 1797. Diese Schrift erschien von seinem späteren Standpunct aus umgearbeitet in einer zweiten durchaus verbesserten und vermehrten Auflage, Landsh. 1830. 2) Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus, Hamb., 1798. Seit der zweiten Auflage derselben von 1806 kam die Abhandlung hinzu, die seiner zweiten Periode angehört: über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwickelung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichtes; die dritte verbesserte Auflage erschien 1809. 3) Erster Entwurf eines Systemes der

mit seinem System des transcendentalen Idealismus [1]). In die zweite fallen seine verschiedenen Versuche, sein absolutes Identitätssystem darzustellen [2]), welches er aber nach seiner eigenen Erklärung nicht zum Abschluß gebracht, sondern nur in Bruchstücken mitgetheilt hat. Zu der dritten rechne ich seine mit der Abhandlung über die Willensfreiheit hervorgetretene, von der wissenschaftlichen Methode sich entfernende, überwiegend dichterische und mythologisch mystische Behandlung der philosophischen Probleme. Hierher ziehe ich auch diejenigen Mittheilungen über seine von ihm sogenannte negative und positive Philosophie, welche er in seinen Vorträgen zu Berlin im Winter 1841—42 gegeben hat und welche in einem größeren Werke von Paulus abgedruckt worden sind.

## 1) Erste Periode.

210. Nach Schelling's eignem damaligen Dafürhalten befand sich die Schrift, welche den ersten Anfang der Ausführung seines Planes brachte, für die Naturlehre eine wissenschaftliche Grundlage festzustellen, die erste Ausgabe der unvollendet gebliebenen „Ideen

---

Naturphilosophie, Jena und Leipz. 1799. 4) Einleitung zu dem Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie, ebendas. 1799.

[1]) Tübing. 1800.

[2]) Zeitschrift für die speculative Physik, 2 Bde. Jena u. Leipz. 1800 u. 1801. Neue Zeitschrift für die speculative Physik, 1st. B. 1802. Kritisches Journal der Philosophie, herausg. von Schelling und Hegel, 2 Bde. Tübing. 1802. u. 1803. Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, ein Gespräch, Berl. 1802. Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums, Stuttg. u. Tübing. 1803, 2te unveränd. Aufl. 1813. Philosophie und Religion, Tübing. 1804. Eine Reihe von Aphorismen über die Naturphilosophie in den von Schelling und Marcus herausgegebenen Jahrbüchern der Medicin, Tüb. 1805. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verb. Fichte'schen Lehre, Tüb. 1806.

zu einer Philosophie der Natur" auf dem Boden der Kantisch-Fichte'schen Speculation. Ihre beiden hauptsächlichsten Puncte sind erstens die Ableitung des Ursprunges des Begriffes der Materie aus der Natur der menschlichen Anschauung, und zweitens die Aufgabe, aus diesem Begriff die Grundsätze der Dynamik zu entwickeln, welche das Object der äußeren Sinne, die Materie, als das Product des Zusammenwirkens zweier einander entgegengesetzter Kräfte, der Attractivkraft und der Repulsivkraft betrachtet. Hinsichtlich jener Ableitung sprach sich Schelling selbst so aus [1], sie folge ganz den Principien einer Philosophie, welche wegen des Umfanges und der Tiefe ihrer Untersuchungen bewunderswürdig sei, und welche, nachdem ihr Buchstabe sattsam bekannt geworden, endlich (in Fichte) einen Interpreten gefunden, der dadurch als ihr zweiter Schöpfer aufgetreten, daß er zuerst es unternommen, ihren Geist darzustellen. Die zweite Aufgabe aber, behauptete er [2], sei in Kant's metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft mit einer solchen Evidenz und Vollständigkeit gelöst worden, daß hier nichts weiter zu leisten übrig bleibe und er selbst nur in dieser Beziehung theils des Zusammenhanges wegen Auszüge aus Kant, theils zufällige Bemerkungen über die von Kant aufgestellten Grundsätze zu geben habe. — Hiernach könnte es scheinen, daß die „Ideen" wenig eigenthümliche Gedanken, sondern nur eine Reproduction der durch Kant und Fichte ihm gewordenen Anschauungen und eine Anwendung derselben auf einige Probleme der damaligen Physik und Chemie enthalten. Jedoch müssen wir in Hinsicht dieser naturphilosophischen Erstlingsschrift Schelling's dessen eingedenk bleiben, daß er weit davon entfernt war, der ursprünglichen Thätigkeit des Geistes die bloß subjective Bedeutung beizulegen, welche sie in der Wissenschaftslehre besitzt, sondern daß er schon hier ihre Objectivität im Auge hatte, wie er denn in der vorliegenden Schrift am Schlusse der Einleitung sagt: die Natur solle der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein, in der absoluten Iden-

[1]) Ideen u. s. w. 1. Aufl. S. 139.

[2]) l. c. S. 145. u. 146.

tität des Geistes in uns und der Natur außer uns müsse das Problem sich auflösen, wie eine Natur außer uns möglich sei.

211. Die zunächst folgende Schrift „von der Weltseele", die in zwei Abhandlungen zerfällt, 1) über die erste Kraft der Natur, und 2) über den Ursprung des allgemeinen Organismus, geht nicht näher ein in die aprioristisch-idealistischen Bestimmungen und Ableitungen. Sie legt aber den Gedanken zum Grunde, daß in der Natur ein Urgegensatz angenommen werden müsse, der schlechterdings zu postuliren und keiner empirischen, sondern lediglich einer transcendentalen Deduction fähig sei. Denn sein Ursprung liege in der ursprünglichen Duplicität unseres Geistes, welcher nur aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein endliches Product zu construiren vermöge. Dieser Gegensatz sei der zwischen der positiven, der ersten Kraft in der Natur, welche die Bewegung in der Welt immer von neuem anfache und ununterbrochen unterhalte, und der zufolge alle Wirkungen und Veränderungen in ihr beständig vorwärts streben, und zwischen der negativen Kraft, welche die Wirkungen fortwährend beschränke und die Naturthätigkeiten in einen ewigen Kreislauf zurückführe [1]). Das Positive an sich selbst sei absolut-Eines, alle Mannigfaltigkeit der Dinge entstehe erst durch die verschiedenen Schranken, innerhalb welcher dasselbe wirke [2]). Nun erkennt Schelling die Unmöglichkeit an, eine eigentlich physikalische Erklärung von jenem allgemeinen Conflict der positiven und der negativen Kräfte zu geben, aus welchem allein ein System der Natur harmonisch sich entwickele. Demgemäß ist die Absicht seiner in diesem Werk enthaltenen Untersuchungen nur darauf gerichtet, vermittelst einer vollständigen, alle Naturphänomene umfassenden Induction zu beweisen, daß die einseitige empiristische Erklärungsart derselben, welche über das Sichtbare und Handgreifliche hinauszugehen nicht wage, in der That zu nichts führe, indem sie keine Construction der ersten Erscheinungen der Natur verstatte, und daß

[1]) Von der Weltseele, 1ste Aufl. S. 3. u. 4.

[2]) l. c. S. 26.

diese lediglich mit Hülfe der von ihm aufgestellten speculativen Grundidee erreichbar sei [1]). In diesem Sinn untersucht er in der Abhandlung über die erste Kraft der Natur die Erscheinungen des Lichtes, der Wärme und der Verbrennung, der Elektricität und des Magnetismus und die meteorologischen Processe, geleitet von jener Grundidee, und spricht zuletzt als bestätigt durch diese Untersuchungen seine Ansicht aus: die philosophische Naturlehre müsse Alles in der ganzen Natur auf Polarität und auf Dualismus zurückführen, die Polarität aber in jedem Körper gehe hervor aus der Vereinigung der überall wirksamen entzweiten, einander reell entgegengesetzten Urkräfte [2]). Darauf gelangt er in der Abhandlung über den Ursprung des allgemeinen Organismus durch seine speculativ physiologischen Erwägungen 1) des ursprünglichsten Gegensatzes zwischen den Pflanzen und Thieren, 2) der entgegengesetzten Principien des thierischen Lebens, 3) der negativen Bedingungen des Lebensprocesses, und 4) der positiven Ursachen des Lebens als zu ihrem schließlichen Endresultate zu der Befestigung der Hypothese der Weltseele, von welcher die ganze Schrift ausgegangen. Er meint nämlich zuletzt, es sei nach den von ihm gewonnenen Aufschlüssen unläugbar, daß in dem lebenden Wesen eine Stufenfolge der Functionen Statt finde, da die Natur dem animalischen Proceß die Irritabilität, der Irritabilität die Sensibilität entgegengestellt und so einen Antagonismus der Kräfte veranstaltet habe, die sich wechselseitig das Gleichgewicht halten, indem die eine steige, wie die andere falle, und umgekehrt. Hierdurch werde man auf den Gedanken geleitet, daß alle diese Functionen nur Zweige einer und derselben Kraft sein, und daß das Eine Naturprincip, welches man als Ursache des Lebens annehmen müsse, in ihnen als in seinen einzelnen Erscheinungen hervortrete, eben so, wie ohne Zweifel ein und dasselbe allgemein verbreitete Princip im Licht, in der Elektricität, u. s. w. nur als in seinen verschiedenen Erscheinungen sich

---

[1]) l. c. S. 28. u. 29.

[2]) l. c. S. 128. u. 154.

offenbare [1]). Das Lebensprincip äußere sich auf seiner tiefsten Stufe in dem allgemeinen „Bildungstriebe", den wir für alle Organisation voraussetzen müssen, während die „Bildungskraft", die auch der unbelebten Materie zukomme, für sich allein nur todte Producte erzeuge. Ueberhaupt erweise es sich als die Ursache einer bestimmten Form des Seins, indem es dasjenige, was sonst ein todtes Product bildender Kräfte wäre, in die höhere Sphäre des Lebens versetze. In seinen Wirkungen sei es nur durch die Receptivität des Stoffes beschränkt, mit dem es sich identificirt habe, und je nach Verschiedenheit dieser Receptivität müssen verschiedene Organisationen entstehen. Da es Ursache des Lebens sei, könne es nicht als Bestandtheil in den Lebensproceß eingehen. Keiner chemischen Verwandtschaft unterworfen sei es das Unveränderliche in jedem Organisirten. Nun stehen die Functionen des Lebens und der Vegetation mit den allgemeinen Naturveränderungen in solchem Zusammenhange, daß man das gemeinschaftlich Begründende für jene und diese in einer und derselben Ursache zu suchen habe. Man müsse eine allgemeine Continuität aller Naturursachen und ein gemeinschaftliches Medium annehmen, durch welches allein alle Kräfte der Natur auf das empfindungsfähige Individuum wirken. In diesem die ganze Natur zu einem universellen Organismus verknüpfenden Princip sei jenes Wesen zu erkennen, welches in der ältesten Philosophie als die Seele der Welt ahnend begrüßt worden sei [2]).

212. So hatte Schelling vermittelst einer solchen Aufstellung und Anwendung seiner Hypothese von der Weltseele die Selbständigkeit und immanente Gesetzmäßigkeit der Natur bereits in einer Denkart geltend gemacht, welche in der That ganz unabhängig von seiner vermeintlichen Uebereinstimmung mit den Grundsätzen der Fichte'schen Wissenschaftslehre war. Jedoch ward er in den beiden darauffolgenden Jahren des wahren Verhältnisses noch keineswegs

---

[1]) l. c. S. 297.

[2]) l. c. S. 298—305.

mit Klarheit sich bewußt, in welchem der von ihm ergriffene Standort der naturphilosophischen Forschungen zu dem Gesichtskreise der Wissenschaftslehre stand, sondern glaubte beide mit einander vereinigen zu können und zu müssen. In dieser Ueberzeugung sprach er seine eigenthümliche Ansicht von dem Unterschied und dem Zusammenhange der Naturphilosophie und des transcendentalen Idealismus als der beiden einander entgegengesetzten speculativen Grundwissenschaften aus und verfaßte ihr gemäß seinen „ersten Entwurf eines Systemes der ersteren nebst der Einleitung zu demselben", und sein „System des letzteren".

Alles Wissen, behauptete er nunmehr, beruhe auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Der Inbegriff alles bloß Objectiven in unserem Wissen könne die Natur, der Inbegriff alles Subjectiven das Ich oder die Intelligenz genannt werden. Um die im Wissen Statt findende Identität von Beiden zu erklären, müsse man dieselbe in der denkenden Betrachtung aufgehoben haben. Man müsse von diesen beiden Factoren des Wissens nothwendig den einen dem anderen voraussetzen, von dem einen ausgehen, um auf den anderen zu kommen. Hier sein also zwei Fälle möglich. 1) Entweder werde das Objective zum Ersten gemacht und gefragt, wie das Subjective zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme. Diese Aufgabe nehme die Natur als das Erste und sei die der Naturwissenschaft. Ihre nothwendige Tendenz bestehe darin, von der Natur auf das Intelligente zu kommen. Dies liege dem Bestreben zum Grunde, in die Naturerscheinungen Theorie zu bringen, und hierdurch werde die Naturwissenschaft zur Naturphilosophie. Vollendet würde sie dann sein, wenn kraft ihrer die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die bewußtlosen Producte der Natur sein mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur sei überhaupt eine unreife Intelligenz, weshalb in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblicke. Die Natur erreiche ihr höchstes Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erst in der höchsten und letzten Reflexion, welche der Mensch, oder allgemeiner ausgedrückt, die Vernunft sei, durch

welche sie zuerst vollständig in sich selbst zurückkehre und wodurch offenbar werde, daß sie ursprünglich identisch sei mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt werde. 2) Oder das Subjective werde zum Ersten gemacht und die Aufgabe gestellt: wie ein Objectives zu ihm hinzukomme, welches mit ihm übereinstimme. Diese der Naturphilosophie entgegengesetzte Richtung bleibe der Transcendentalphilosophie übrig. Sie habe von dem Subjectiven als von dem Ersten und Absoluten auszugehen und das Objective aus ihm entstehen zu lassen, also aus der Intelligenz eine Natur zu machen. Wie die Naturphilosophie die eine, so sei die Transcendentalphilosophie die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie [1]).

213. Was nun zuerst die Naturphilosophie oder die speculative Physik betrifft, so erklärt sich Schelling mit einer eigenthümlichen erkenntnißtheoretischen Ansicht über die ihr zukommende Erkenntnißweise. Sie soll, behauptet er, zwar alle ihre Sätze a priori ableiten, aber diese keineswegs ohne Vermittelung der Erfahrung aus sich selbst herausspinnen. Vielmehr weiß man ursprünglich überhaupt nichts als mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu apriorischen Sätzen werden sie dadurch, daß man ihrer als nothwendiger sich bewußt wird. Der Unterschied zwischen dem Empirischen und Apriorischen haftet nicht ursprünglich an den Sätzen selbst, sondern an der Weise, wie wir ihren Inhalt erkennen. Jeder Satz, der bloß thatsächliche Gewißheit für uns hat, ist ein Erfahrungssatz. Er wird zum apriorischen, wenn wir entweder unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Nothwendigkeit erlangen. Nun ist die Natur unzweifelhaft ein System und ein organisches Ganze. Sie selbst also ist a priori, das heißt, alles Einzelne in ihr ist zum voraus bestimmt durch das Wesen des Ganzen oder

---

[1]) Syst. d. transc. Idealismus. Einl. S. 1—7. Vergl. Einl. z. ein. Entw. eines Syst. d. Naturph. S. 1—4.

durch die Idee einer Natur überhaupt. Demzufolge muß es auch möglich sein, sie als etwas, das a priori ist, zu erkennen. In diesem Sinn ist die Naturwissenschaft apriorisch [1]). Sie bildet hiermit einen vollkommenen Gegensatz gegen die reine Empirie. Die Physik als Empirie ist bloße Sammlung von Thatsachen, von Erzählungen des Beobachteten. In demjenigen freilich, was man jetzt Physik nennt, läuft Empirie und Wissenschaft bunt durcheinander, und diese ist daher weder das Eine noch das Andere [2]).

214. Der Entwurf der Naturphilosophie zerfällt in drei Hauptabschnitte. Der erste soll den Beweis führen, daß die Natur in ihren ursprünglichsten Producten organisch ist. Der zweite unternimmt die Deduction der Bedingungen einer unorganischen Natur. Der dritte sucht die Wechselbestimmung zwischen der organischen und der anorganischen nachzuweisen. Nach Schelling's Ansicht muß die Natur überhaupt, insofern sie das Object der einen philosophischen Grundwissenschaft ist, als durchaus unbedingt angesehen werden. Unbedingtheit kann ihr aber nur zugeschrieben werden, indem sie als schlechthin thätig betrachtet wird. Die absolute Thätigkeit ist allein durch ein unendliches Product darstellbar, jedoch lediglich das Endliche ist äußerlich anschaulich. Folglich kann das Unendliche in der Anschauung nicht anders dargestellt werden, als vermittelst einer Endlichkeit, welche nie vollendet, mithin selbst endlos ist, vermittelst des ewig Werdenden, wo dann die Anschauung des Unendlichen in keinem einzelnen Momente liegt, sondern nur in einem ewigen Progresse erzeugt werden soll. Die ursprünglich-unendliche Reihe des Werdenden entsteht für die speculative Betrachtung durch den Act der Evolution einer einzigen, in ihrem Anfangspuncte schon unendlichen Größe, welche durch die ganze Reihe hindurchfließt. In dieser Einen Größe ist ursprünglich die ganze Unendlichkeit concentrirt. Die Successionen in der Reihe bezeichnen die einzelnen Hemmungen, welche der Ausbreitung jener Größe

---

[1]) Einl. z. e. Entw. u. s. w. S. 12—14.

[2]) l. c. S. 19. u. 20.

continuirlich Schranken setzen, da sonst diese Ausbreitung mit unendlicher Geschwindigkeit geschehen und keine reale Anschauung verstatten würde. Demnach muß die absolute Thätigkeit, welche die Natur ist, in das Unendliche gehemmt erscheinen. Hieraus folgt erstens: der ursprüngliche Grund dieser Hemmung ist, da die Natur schlechthin thätig ist, nur wieder in ihr selbst zu suchen. Und zweitens: die Natur existirt als eigentliches Product nirgends. Die einzelnen Producte in ihr sind bloß Scheinproducte. Das absolute Product dagegen, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft, „wird" immer und „ist" nie [1]).

Die ursprünglichsten Hemmungspuncte der allgemeinen Naturthätigkeit müssen durch die ursprünglichen Qualitäten des Raumerfüllenden, des Materiellen für uns bestimmt sein, weil diese die ursprünglichen Actionen oder negativen Darstellungen der absoluten Thätigkeit sind, welche nur als eine in das Unendliche gehemmte in die Erscheinung treten kann. Die bezeichneten Qualitäten „sind" nicht selbst im Raume, aber sie sind Princip aller Raumerfüllung. Jede solche Action ist wahrhaft individuell und untheilbar, jede ist in sich selbst ganz und beschlossen und stellt gleichsam eine Naturmonas vor. Dagegen in jedem materiellen Raume kann, wie in dem mathematischen, kein Theil der absolut kleinste sein. Was im Raum „ist", ist in ihm nur vermittelst einer continuirlich thätigen Raumerfüllung. In jedem Raumtheil findet sich bewegende Kraft, sonach auch Beweglichkeit, daher Trennbarkeit jedes noch so kleinen Theiles der Materie von allen übrigen in das Endlose [2]).

215. Es gibt drei Stufen in der ursprünglichen Construction der Materie. Die unterste Stufe ist die Begrenzung der Productivität durch den ursprünglichen Gegensatz zwischen dem Producirenden und dem Retardirenden, welcher als solcher und als die Bedingung aller Construction nur noch in dem Magnetismus unter-

---

[1]) Erst. Entw. e. Syst. d. Naturph. S. 3—10.

[2]) l. c. S. 15—19.

schieden wird. Die zweite Stufe ist der Wechsel von Expansion und Attraction, welcher als solcher nur noch in der Elektricität sichtbar wird. Die dritte Stufe endlich ist der Uebergang jenes Wechsels in Indifferenz, der als solcher nur noch in den chemischen Erscheinungen erkannt wird. Der magnetische, der elektrische und der chemische Proceß sind die Kategorieen der ursprünglichen Construction der Natur, die allgemeinen Schemata der Construction der Materie. Die Natur selbst in ihrer absoluten Thätigkeit entzieht sich der Anschauung und liegt jenseits derselben. Diese aber sind das davon Zurückbleibende, Feststehende und Fixirte. Die vermittelst dieser Processe innerhalb der unorganischen Körperwelt wirkenden Kräfte erscheinen auf dem höheren Standort ihrer Entwickelung in den drei Grundfunctionen des organischen Lebens. Die Sensibilität ist die höhere Potenz des Magnetismus, die Irritabilität die der Elektricität, und der Bildungstrieb die des Chemismus. Der Organismus ist aber nur unter der Bedingung einer anorgischen Welt möglich und beide erklären und bestimmen sich wechselseitig. Der höchste Begriff, wodurch der Zusammenhang von jenem mit dieser ausgedrückt wird, ist der Begriff der Erregbarkeit, durch ihn wird Duplicität in den Organismus gesetzt. Der bezeichneten Wechselbestimmung zufolge muß es eine über beiden besonderen Sphären schwebende universelle Ordnung der Dinge geben. Ein Drittes muß vorhanden sein, was das Unorganische und das Organische wieder verbindet, ein Medium, das den fortdauernden Zusammenhang zwischen beiden erhält. Dieses kann nur in der Natur gefunden werden, insofern sie als ursprünglich productiv über beiden schwebt und als Ganzes betrachtet absoluter Organismus ist[1]).

216. Für die Transcendentalphilosophie, für welche das Subjective das Erste und der einzige Grund aller Realität, einziges Erklärungsprincip alles Uebrigen ist, bedarf es zur Ausscheidung des Obje-

---

[1]) Einl. z. e. Entw. u. s. w. S. 74—82. Entw. u. s. w. S. 155 u. 156.

ctiven aus dem rein subjectiven Wissensprincip jenes durchgreifenden Skepticismus, der nicht gegen einzelne Vorurtheile des gemeinen Menschenverstandes, sondern gegen das Grundvorurtheil sich richtet, mit welchem die untergeordneten von selbst fallen müssen. Dieses besteht in der allgemeinen Ueberzeugung von dem Sein der Dinge außer uns, in welcher zwei besondere Ueberzeugungen liegen, die erste, daß nicht nur unabhängig von uns ein Reich von Dingen außer uns vorhanden ist, sondern auch unser Vorstellen vollkommen mit ihnen übereinstimmt, die zweite, daß solche Vorstellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit in uns entstehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche übergehen und objective Realität erlangen können. Durch die erste dieser beiden Anerkennungen wird die Aufgabe bestimmt, zu erklären, wie Vorstellungen mit ganz unabhängig von ihnen vorhandenen Gegenständen übereinstimmen können? Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das sind, was wir an ihnen vorstellen, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht, so ist die Auflösung dieser Aufgabe identisch mit der theoretischen Philosophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu untersuchen hat. Auf die zweite Anerkennung bezieht sich das Problem, zu erklären, wie durch ein bloß Gedachtes ein Objectives verändert werden könne, so daß das letztere mit dem ersteren vollkommen übereinstimme. In dieser Uebereinstimmung wurzelt die Möglichkeit des freien Handelns, und der Auflösung des bezeichneten Problemes ist die praktische Philosophie gewidmet. Das Verhältniß beider Probleme zu einander verwickelt uns aber in einen Widerspruch. Denn einerseits scheint es unmöglich, daß die Herrschaft des Gedankens über die Sinnenwelt Statt finden kann, wenn die Vorstellung schon in ihrem Ursprunge nur die Sclavin des Objectiven ist, und andererseits, wenn die wirkliche Welt etwas von uns ganz Unabhängiges ist, wornach als nach ihrem Urbild unsere Vorstellung sich richten muß, so bleibt es unbegreiflich, wie hinwiederum die wirkliche Welt sich nach Vorstellungen in uns richten könne. Hieraus würde sich ergeben, daß über der theoretischen Gewißheit die praktische, über der praktischen die theoretische verloren geht, daß unmöglich zugleich in unserem Erkennen Wahrheit und in unserem Wollen Realität sein kann. Dieser Widerspruch muß entfernt werden, und

die Frage, wie zugleich die Vorstellungen als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden können, macht zwar nicht die erste, aber die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie aus. Sie gehört einer Untersuchungssphäre an, welche das verbindende Mittelglied des theoretischen und des praktischen Theiles ist. Sie setzt voraus, daß zwischen den beiden Welten, der ideellen und der reellen, eine vorherbestimmte Harmonie existirt, welche nicht denkbar sein würde, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch wäre mit der im Wollen sich äußernden, und umgekehrt. Die nämliche Thätigkeit, welche im Wollen und freien Handeln mit Bewußtsein productiv ist, wirkt im Produciren der Welt ohne Bewußtsein. Daher kommt es, daß die Natur als ein mit Bewußtsein hervorgebrachtes Werk und doch zugleich als das Product des blindesten Mechanismus erscheinen muß, daß sie zweckmäßig ist, ohne in ihrer Zweckmäßigkeit erklärbar zu sein. Die Betrachtung der Teleologie der Natur zeigt sich demnach als der Vereinigungspunct zwischen der theoretischen und der praktischen Philosophie. Nun ist aber das System des Wissens nur dann als vollendet anzusehen, wenn es in sein Princip zurückkehrt. Die Transcendentalphilosophie ist daher nur dann vollendet, wenn sie die Identität der bewußtlosen und der bewußten Thätigkeit in ihrem Princip, in dem Ich nachzuweisen vermag. Dies geschieht, indem sie das Eigenthümliche der ästhetischen Production und des Kunstwerkes aufschließt. Die idealische Welt der Kunst und die reelle der Objecte sind Erzeugnisse einer und derselben Thätigkeit. Die objective Welt ist nur die ursprüngliche noch bewußtlose Poesie des Geistes. Das allgemeine Organon der Philosophie und der Schlußstein des ganzen Gebäudes ist daher die Philosophie der Kunst [1]).

217. Die Lehre des transcendentalen Idealismus, behauptet Schelling, geht von dem Selbstbewußtsein als von dem einen ur-

---

[1]) Syst. d. transc. Idealismus, Einl. S. 12—19.

sprünglichen absoluten Act aus, mit welchem nicht nur das Ich in allen seinen Bestimmungen, sondern auch alles Andere gesetzt ist, was für das Ich überhaupt Dasein hat. Dieser Act ist absolut frei, weil er durch nichts außer dem Ich bestimmt ist, absolut nothwendig, weil er aus der inneren Nothwendigkeit der Natur des Ichs hervorgeht. Die Philosophie beruht auf einer freien Reproduction der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in denen der Eine Act des Selbstbewußtseins sich entfaltet. Der Philosoph gelangt zur Anerkennung desselben vermittelst des Schlusses. Er findet, daß er selbst in jedem Augenblicke nur durch einen solchen Act entstehe, folglich schließt er, daß er ursprünglich gleichfalls nur durch einen solchen entstanden sein kann. Es scheint unvermeidlich, daß in die reproducirte Reihe Willkür sich einmische, denn sie wird frei begonnen und fortgeführt. Aber die Willkür darf nur formell sein und nicht den Inhalt der Handlung bestimmen. Das philosophische Talent besteht nicht allein darin, die Reihe der ursprünglichen Handlungen frei wiederholen zu können, sondern hauptsächlich darin, in dieser freien Wiederholung sich der ursprünglichen Nothwendigkeit derselben bewußt zu werden [1]).

Das Selbstbewußtsein oder das Ich ist ein Streit zweier absolut einander entgegengesetzter Thätigkeiten. Die eine ist die ursprünglich in das Unendliche gehende, die reelle, objective, begrenzbare, die andere ist diejenige, welche die Tendenz hat, sich in jener Unendlichkeit anzuschauen, die subjective, ideelle, unbegrenzbare. Auf der Erklärung der unbegrenzbaren ideellen Thätigkeit beruht die Construction der theoretischen Philosophie, während die Erklärung der reellen begrenzbaren Thätigkeit den Gegenstand der praktischen Philosophie ausmacht. Diesen beiden Abschnitten seines Werkes, von denen der zweite nur auf wenige Lehrsätze und Probleme zurückgeführt ist, schließt Schelling die Hauptpuncte der Teleologie der Natur und der Philosophie der Kunst an.

---

[1]) Syst. d. transc. Ideal. S. 80. 92—97.

218. Am Anfange seiner Darstellung des theoretischen Theiles macht er darauf aufmerksam, daß in dem Einen absoluten Acte, von dem dieser Theil ausgehe, eine Unendlichkeit von Handlungen sich vereinige, welche ganz zu durchschauen Gegenstand einer unendlichen Aufgabe sei. Wenn diese je vollständig gelöst wäre, so müßte uns der ganze Zusammenhang der objectiven Welt, die Totalität der Bestimmungen der Natur bis in das unendlich Kleine herab enthüllt sein. Die Philosophie vermöge demnach nur diejenigen Handlungen aufzuzählen und im Zusammenhange darzustellen, welche in der Geschichte des Selbstbewußtseins gleichsam Epoche machen [1]. Die erste der bezeichneten Epochen geht von der ursprünglichen Empfindung bis zur productiven Anschauung. Vorausgesetzt wird hier für die Erklärung der Empfindung das durch die vorausgegangenen Deductionen gewonnene Verständniß der transcendentalen Sätze: daß in dem Ich die beiden ursprünglichen einander entgegengesetzten Factoren des Selbstbewußtseins gesetzt sind, die anschauende und die angeschaute, die ideelle und die reelle Thätigkeit, daß die ideelle die unendliche Tendenz des Ichs ist, in der reellen sich selbst Object zu werden, und daß durch die Nothwendigkeit, seiner selbst bewußt zu werden, in sich selbst zurückzugehen, die Begrenztheit für das Ich ganz und vollständig entsteht. Die Begrenztheit des Ichs überhaupt ist hiermit das Begreiflichste für die Philosophie. Aber diese allgemeine Begrenztheit vollzieht sich nur in den einzelnen Vorstellungen auf verschiedene besondere Weisen, und das Besondere jeder bestimmten Begrenztheit ist für die Philosophie unerklärbar und unbegreiflich. Indem nun das Ich sich begrenzt findet ohne sein Zuthun, „empfindet“ es. Dies Begrenztsein erscheint dem Ich als etwas von ihm unabhängiges, nicht von ihm hervorgebrachtes, mithin als ein Afficirtsein, als ein Leiden, weil derjenige Act, wodurch alle Begrenztheit gesetzt wird, als Bedingung alles Bewußtseins selbst, nicht zum Bewußtsein kommen kann. Hierauf beruht die Realität der Empfindung. Nächst dieser Erklärung der ersten Grundlage aller Rea-

[1] l. c. S. 98.

lität des Wissens beantwortet Schelling die Frage: wie das Ich dazu komme, sich als empfindendes anzuschauen, also productiv anzuschauen? Das Ich, davon geht er aus, schaute schon in dem vorhergehenden ersten Momente der bloßen Empfindung sich an als begrenzt. Aber Grenze findet nur Statt zwischen zwei Entgegengesetzten, also konnte das Ich sich nicht als begrenzt anschauen, ohne nothwendig auf etwas jenseits der Grenze hinauszugehen, ohne daß also seine ideelle Thätigkeit die Grenze überschreitet. Dadurch entsteht im Ich ein Gegensatz zweier Thätigkeiten, die als demselben Ich angehörig unwillkürlich in einer dritten vereinigt werden. In ihr bedingen sich wechselseitig das Afficirtsein und die Thätigkeit, das Ich ist in ihr nur ideell, insofern es zugleich reell ist und umgekehrt, so daß es als empfindend sich zum Objecte wird. In dieser dritten Thätigkeit ist das Ich schwebend zwischen der über die Grenze hinausgegangenen und der gehemmten Thätigkeit. Hierdurch erhalten beide einen wechselseitigen Bezug auf einander und werden als entgegengesetzte fixirt. Die ideelle Thätigkeit wird entgegengesetzt der innerhalb der Grenze gehemmten Thätigkeit, sie wird also aufgefaßt als fixirte, aber dem reellen Ich entgegengesetzte. Insofern sie als fixirte aufgefaßt wird, bekommt sie ein ideelles Substrat, insofern sie aufgefaßt wird als dem reellen Ich entgegengesetzte Thätigkeit, wird sie selbst reelle Thätigkeit, Thätigkeit eines dem reellen Ich reell Entgegengesetzten. Dieses ist nichts Anderes als das Ding an sich. Dagegen verwandelt sich die reelle Thätigkeit durch die nämliche Handlung in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, in das Ich an sich. Das Ich, dessen Erzeugniß beide, das Ding an sich und das Ich an sich sind, erhebt sich eben dadurch zur Intelligenz. Beide Thätigkeiten aber, dieses Ich und dieses Ding, können nicht zusammenbestehen, ohne daß sie unmittelbar auf ein drittes Gemeinschaftliches sich reduciren. Erst indem dies geschieht, heben sie sich als Thätigkeiten auf. Das Dritte, was aus ihnen entsteht, kann weder Ich noch Ding an sich, sondern nur ein in der Mitte zwischen beiden liegendes Product sein. Deswegen wird dieses Product in der Anschauung nicht vorkommen als das Ding an sich oder als das thätige Ding, sondern nur als die Erscheinung desselben. Das

Ding, insofern es activ und Ursache des Leidens in uns ist, liegt daher jenseits des Momentes der Anschauung und wird aus dem Bewußtsein verdrängt durch die productive Anschauung, welche zwischen dem Ding und dem Ich schwebend etwas hervorbringt, was zwischen beiden in der Mitte liegt, und indem es beide aus einander hält, ein gemeinschaftlicher Ausdruck beider ist. Diesem kommen diejenigen Bestimmungen zu, welche die Materie constituiren. Schelling gibt hier die Attractivkraft und die Repulsivkraft als die Factoren zur Construction der Materie, und als das Construirende die Schwerkraft an, durch welche nach seiner Meinung die beiden sich schlechthin entgegengesetzten Kräfte in einem und demselben identischen Subject gesetzt werden [1]).

219. In der gleichen Methode der Hervorhebung und theilweise erfolgenden Auflösung der Gegensätze im Ich construirt Schelling hierauf die zweite Epoche, von der productiven Anschauung bis zur Reflexion, und die dritte Epoche, von der Reflexion bis zum absoluten Willensact. In der Darstellung der zweiten Epoche zeigt er, wie das Ich das Objective sich nicht entgegensetzen könne, ohne daß in ihm die innere und die äußere Anschauung sich trennen, und daß sie selbst als solche ihm zum Object werden. Die Anschauung, durch welche der äußere Sinn sich zum Objecte wird, soll der Raum, durch welche der innere, soll die Zeit sein; was an dem Objecte dem äußeren Sinn entspricht, was also eine Größe im Raum hat, soll als das Substanzielle, was an dem Objecte dem inneren Sinn entspricht, was mithin nur eine Größe in der Zeit hat, als das Accidentelle aufgefaßt werden. Aus den im Raum und in der Zeit hervortretenden Anschauungen der Substanz und des Accidens werden ferner die Kategorieen der Relation abgeleitet. Die organische Natur im Allgemeinen wird daraus erklärt, daß die Intelligenz sich selbst in ihrem productiven Uebergehen von der Ursache zu der Wirkung oder in der Succession ihrer Vorstellungen anschauen müsse, insofern diese in sich selbst zurückläuft. Dies könne sie aber nicht, ohne die Succession permanent zu machen, ohne sie

[1]) l. c. S. 100—175.

in Ruhe darzustellen. Die in sich selbst zurückkehrende, in Ruhe dargestellte Succession sei eben die Organisation. Ferner müsse die Intelligenz sich selbst als thätig in dieser Succession äußerlich anschauen, folglich die Succession anschauen als unterhalten durch ein inneres Princip der Thätigkeit. Nun sei die innerliche Succession äußerlich angeschaut Bewegung. Also könne sie sich nur in einem Object anschauen, welches ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst habe. Ein solches Object heiße lebendig. Demnach müsse die Intelligenz sich selbst nicht nur als Organisation überhaupt, sondern als lebendige Organisation anschauen [1]).

Was die dritte Epoche betrifft, so wird hinsichtlich derselben bemerkt, daß in der Reihe der bis jetzt abgeleiteten synthetischen Handlungen keine einzige anzutreffen ist, durch welche das Ich unmittelbar zum Bewußtsein seiner eignen Thätigkeiten gelangt. Jene Reihe ist aber nunmehr geschlossen und diejenige, durch welche das Bewußtsein des Abgeleiteten in das Ich selbst gesetzt wird, kann nur analytischer Art sein. Der Standpunct der Reflexion ist daher mit dem der Analysis identisch. Wie aber das Ich zu diesem Standpuncte sich erhebt, ist in dem Umfange der theoretischen Philosophie nicht erklärbar. Die Lösung dieses Problemes leitet uns in das Gebiet der praktischen ein. Jedoch hat die theoretische zuvor noch die eine Frage zu beantworten. Hypothetisch angenommen, daß die Handlung möglich sei, vermöge welcher das Ich sich selbst als Intelligenz erkennt, wie wird die Intelligenz sich selbst, und wie wird sie die Welt der Objecte finden? Sie wird sich ihrer selbst so bewußt werden, daß sie durch die productive Anschauung begrenzt, und da die Anschauung als Act im Bewußtsein untergegangen und nur als Product geblieben ist, daß sie durch die objective Welt begrenzt ist. Im Allgemeinen richtet die Reflexion der Intelligenz sich entweder auf das Object, wodurch ihr die Kategorieen der Anschauung, die der Relation entstehen, oder sie richtet sich auf sich selbst. Ist sie zugleich reflectirend und an-

---

[1]) l. c. S. 197—263.

schauend, so entspringen ihr die Kategorieen der Quantität, welche mit dem transscendentalen Schema verbunden die Zahl hervorbringen. Ist sie zugleich reflectirend und empfindend oder reflectirt sie auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist, so gehen hieraus die Kategorieen der Qualität hervor. Endlich führt sie den höchsten Reflexionsact aus und erzeugt die Kategorieen der Modalität, indem sie zugleich auf das Object und auf sich selbst, insofern sie eben so sehr ideelle, als reelle Thätigkeit ist, reflectirt [1]).

220. Das System der praktischen Philosophie geht von der Behauptung aus: daß diejenige Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt, die absolute Abstraction als der Anfang des Selbstbewußtseins nicht erklärbar ist aus einem Bestimmtsein der Intelligenz, sondern nur aus einem unmittelbaren Handeln derselben auf sich selbst, aus einem unmittelbaren Sichselbstbestimmen, welches das Wollen in der allgemeinen Bedeutung dieses Wortes ist. Die Duplicität in dem wollendhandelnden Ich besteht darin, daß es einerseits idealisirt, Ideale entwirft, andererseits realisirt, mit Bewußtsein producirt. Hiermit beginnt eine ganz neue Welt, eine zweite aus der freien Selbstbestimmung sich entwickelnde Natur, welche von diesem Punct aus in das Unendliche geht. Die durch das bewußtlose Produciren entstandene Welt fällt jetzt mit ihrem Ursprunge hinter das Bewußtsein. Denn die Intelligenz kann es nicht unmittelbar einsehen, daß sie jene Welt gerade eben so aus sich producirt, wie diese zweite, deren Hervorbringung mit dem Bewußtsein beginnt. Schelling stimmt in dem Wesentlichen seiner hierher gehörigen Sätze mit Fichte überein. Er verlangt für die freie Willensthätigkeit des Einzelnen ein Zusammensein von Intelligenzen, die auf einander durch Freiheit einwirken sollen, wozu eine präſtabilirte Harmonie erfodert werde im Betreff der gemeinschaftlichen Welt, welche sie vorstellen sollen. Er erklärt den in der Außenwelt herrschenden reinen Willen für das höchste und einzige Gut. Er stellt das Er-

[1]) l. c. S. 277—313.

fodernīß auf, daß mit der nämlichen eisernen Nothwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur die Wirkung auf die Ursache folgt, in einer höheren Ordnung der Dinge auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolge. Die Ordnung, in welcher dieses Gesetz herrscht, ist ihm die Rechtsverfassung, der Staat, und die Rechtslehre gilt ihm hiernach nicht für einen Theil der Moral, noch überhaupt für eine praktische, sondern für eine rein theoretische Wissenschaft, welche im Bezug auf die Freiheit eben das Nämliche sei, was die Mechanik hinsichtlich der Bewegung. Zum sicheren Bestehen der Verfassung der einzelnen Staaten betrachtet er den allgemeinen Staatenbund als erfoderlich[1]).

221. Den Schluß dieser Untersuchungen macht er mit eigenthümlichen Andeutungen zu einer Philosophie der Geschichte. Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung kann nach seiner Ansicht nur aus dem freien Spiel der Kräfte hervorgehen, welches in der Geschichte sich darstellt. Er findet, daß in dem Begriffe derselben der Begriff einer Nothwendigkeit liegt, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen sei. Sie ist ihm nur da vorhanden, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisirt wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihm congruirt. Für die philosophische Auffassung soll die Geschichte eine fortgehende, allmählig sich enthüllende Offenbarung der absoluten Identität des Objectiven und des Subjectiven sein. Dieses Absolute, spricht er aus, in welchem gar keine Duplicität angetroffen wird, kann eben deshalb, weil dieselbe die Bedingung alles Bewußtseins ist, nie zum Bewußtsein gelangen, verbirgt sich, gleichsam die ewige Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht, drückt, obgleich es nie zum Objecte wird, doch allen freien Handlungen seine Identität auf und und ist eins und dasselbe für alle Intelligenzen, ist die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind. Ewig vermittelt es den Zusammenhang

---

[1]) l. c. S. 323—413.

zwischen dem sich selbst bestimmenden Subjectiven in uns und dem Objectiven oder Anschauenden, und es enthält zugleich den Grund der Gesetzmäßigkeit in der Freiheit und der Freiheit in der Gesetzmäßigkeit des Objectiven [1]).

Er stellt zuletzt drei Perioden der Geschichte als jener Offenbarung auf. Die erste sei diejenige, in welcher das Herrschende nur als Schicksal, als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichste zerstört habe. In diese gehöre der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der edelsten Menschheit, die je geblüht habe. In der zweiten erscheine das in der ersten herrschende dunkle Gesetz in ein offenes Naturgesetz verwandelt, welches die Freiheit und die ungezügelte Willkür zwinge, einem Naturplan zu dienen, und welches so allmählig eine mechanische Gesetzmäßigkeit in der Geschichte herbeiführe. Diese Periode scheine von der Ausbreitung der großen römischen Republik zu beginnen. Die dritte Periode werde diejenige sein, wo das in den beiden früheren als Schicksal und als Natur Erschienene als Vorsehung hervortreten und wo es zum Verständniß gelangen werde,

---

[1]) l. c. S. 413—434. Schelling bemerkt über die Offenbarung des Absoluten oder Gottes in der Geschichte S. 438: man könne in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar werde. Denn Gott sei nie, wenn unter Sein das in der objectiven Welt sich Darstellende verstanden werde, wäre er, so wären wir nicht, aber er offenbare sich fortwährend. Sei die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so sei auch die vollständige Entwickelung der absoluten Synthesis eine unendliche. Also sei die Geschichte eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, welches zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte und Bewußtlose, in das Freie und Anschauende sich trenne, selbst aber in dem unzugänglichen Licht, in welchem es wohne, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden sei.

daß selbst das, was bloßes Werk des Schicksals oder der Natur zu sein schien, schon der Anfang einer auf unvollkommene Weise sich offenbarenden Vorsehung war[1]).

222. Entspricht der theoretische Theil des Systemes des transcendentalen Idealismus der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft, der praktische Theil aber der Kritik der praktischen Vernunft, so gilt das Nämliche von den Hauptsätzen der Teleologie der Natur nebst denen der Philosophie der Kunst im Bezug auf die Kritik der Urtheilskraft.

Die Natur muß nach Schelling's Ansicht, obgleich ihre Production nicht durch Zwecke bestimmt wird, sondern ein blinder Mechanismus ist, dennoch als ein zweckmäßiges Product sich darstellen, weil eine nothwendige Harmonie zwischen der bewußtlosen und der bewußten Thätigkeit Statt findet. Demzufolge ist die organische Natur die vollständige Erscheinung der vereinigten Freiheit und Nothwendigkeit in der Außenwelt. Die Zweckmäßigkeit der Natur im Ganzen sowohl als in den einzelnen Producten läßt sich nur begreifen aus einer Anschauung, in welcher der Begriff des Begriffes und das Object selbst ursprünglich und ununterscheidbar vereinigt sind. Denn alsdann spricht sich jene in dem Hervorgebrachten unerläßlich aus, weil die Production selbst schon bestimmt war durch das Princip, welches zur Hervorbringung des Bewußtseins in das Freie und in das nicht Freie sich trennt. Aber doch kann der Zweckbegriff nicht als ein der Production vorangegangener gedacht werden, weil in jener Anschauung beide noch ununterscheidbar waren.

Nun wird durch die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit zwar eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit repräsentirt, aber keine solche, deren Grund im Ich selbst liegt. Der Transcendental-Philosoph sieht es

---

[1]) l. c. S. 439—441.

allerdings, daß das Princip derselben das Letzte in uns ist, was schon im ersten Acte des Selbstbewußtseins sich trennt und auf welches das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen aufgetragen ist. Aber das Ich selbst als solches sieht es nicht. Da die Aufgabe der ganzen Wissenschaft eben darin besteht, nachzuweisen, wie für das Ich selbst der letzte Grund der Harmonie zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven objectiv werde, so muß in der Intelligenz eine Anschauung sich aufzeigen lassen, durch welche in einer und derselben Erscheinung das Ich für sich selbst zugleich bewußt und bewußtlos ist. Erst hierdurch wird das Problem der Transcendental-Philosophie vollständig gelöst, die Uebereinstimmung des Subjectiven und des Objectiven zu erklären.

223. Die postulirte Anschauung soll zusammenfassen, was in der Erscheinung der Freiheit und in der Anschauung des Naturproductes getrennt existirt, nämlich die Identität des Bewußten und Bewußtlosen im Ich, nebst dem Bewußtsein der Identität. Das Product dieser Anschauung muß einerseits an das Naturerzeugniß, andererseits an das Freiheitserzeugniß angrenzen und den Charakter beider in sich vereinigen. Die bewußtlose und die bewußte Thätigkeit sollen in dem Producte Eines sein und zwar für das Ich selbst. Die Identität beider muß aufgehoben sein, damit das Bewußtsein der Production erfolge, aber die Production soll in Bewußtlosigkeit endigen. Es muß alsdann in der Intelligenz aller Gegensatz und Streit aufhören und das Gefühl einer unendlichen Befriedigung eintreten. Das Unbekannte, was hier die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie setzt, ist nichts Anderes, als jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält. Dieses unveränderlich Identische, was zu keinem Bewußtsein gelangen kann und nur aus dem Producte wiederstralt, ist für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schicksal ist, eine dunkele unbekannte Gewalt, die zu dem Stückwerke der Freiheit das Vollendete oder das Objective hinzubringt, und wird mit dem geheimnißvollen Begriffe des Genies bezeichnet.

Das in Rede stehende Erzeugniß ist das Genieproduct, und da das Genie lediglich in der Kunst möglich ist, das Kunstproduct. Nur der Widerspruch zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen im freien Handeln kann es sein, welcher den künstlerischen Trieb in Bewegung setzt, so wie es hinwiederum nur der Kunst gegeben sein kann, unser unendliches Streben zu befriedigen und auch den letzten und äußersten Widerspruch in uns aufzulösen. Da jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern nur eine zwar unbegreifliche, doch nicht zu läugnende Erscheinung ist, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, von der absoluten Realität jenes Höchsten uns überzeugen müßte. Sie ist das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produciren, und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln eben so wie im Denken ewig sich fliehen muß.

## 2) Zweite Periode.

224. Schelling hatte bereits seine „Zeitschrift für speculative Physik" herauszugeben angefangen, welche sich als ein Organ der aufblühenden Schule der Naturphilosophie geltend zu machen begann, als er in die zweite Periode seiner philosophischen Wirksamkeit eintrat. Dies geschah mit der (unvollendeten) „Darstellung seines Systemes der Philosophie" in dem zweiten Bande dieser Zeitschrift [1]). Er brachte nach seiner eigenen Angabe in dieser Abhandlung zum erstenmal das, was er prägnant „sein System",

[1]) Zweiten Bandes 2t. Heft, 1801, S. 1—126.

auch das „absolute Identitätssystem" nannte, zum Vorschein, welches, wie er sagte, von dem auf Gegensätzen beruhenden Standpuncte der Reflexion sich völlig entferne, und in dem Indifferenzpuncte stehe, nachdem er in seiner bisherigen Behandlung der Natur- und der Transcendental-Philosophie nur die beiden einander entgegengesetzten Pole des Philosophirens bearbeitet habe. Im Betreff der Weise seiner Darstellung bemerkte er, daß er hierin Spinoza zum Muster genommen, welchem er auch dem Inhalt und der Sache nach am meisten sich anzunähern glaube. Diese Darstellung blieb aber ein Bruchstück. Sie schließt mit Lehrsätzen über den Unterschied der organischen Natur von der unorganischen, und verspricht am Schlusse dem Leser, in ihrer Fortsetzung ihn von einer Stufe des Organismus bis zu der andern, von da zur Construction der absoluten Indifferenz, und von diesem Punct aus zur Entwickelung der ideellen Reihe der Erscheinungen zu führen. Das Versprechen blieb unerfüllt. Ihr folgten in seiner „neuen Zeitschrift für speculative Physik" die wiederum von Präliminaruntersuchungen über die höchste oder absolute Erkenntnißart im Allgemeinen ausgehenden „ferneren Darstellungen aus dem Systeme der Philosophie", welche ebenfalls kein Ganzes, so wenig, wie einen Zusammenhang mit der ersten, bildeten [1]). Der gleiche fragmentarische Charakter gehört dem Uebrigen an, was er in dieser zweiten Periode herausgab, worin er nichts weiter, als einzelne Seiten seines Systemes in einzelnen Beziehungen hervorhob, und sich fast ganz auf naturphilosophische Untersuchungen beschränkte. Er selbst erklärte, daß er in einer einzigen Schrift während dieses Zeitraumes den Anfang der Auseinandersetzung des ideellen Theiles seiner Philosophie gemacht habe [2]), daß aber dieser Anfang durch die Schuld seiner Exposition undeutlich geblieben sei [3]).

---

[1]) 1st. Bds. 1st. St. 1802, S. 1—77. 1st. Bds. 2. St. 1802, S. 3—180.

[2]) Philosophie und Religion, Tübing. 1804.

[3]) Schelling's philos. Schrift. 1809, Vorr. VIII—X.

Hiernach ist nicht zu verkennen und es dürfte in demjenigen, was ich aus dieser Periode meinen Lesern vorzuführen habe, entschieden hervortreten, daß Schelling's Mittheilungen aus dem Gesichtskreise der absoluten Identität oder Indifferenz der Gegensätze, obgleich sie nicht weniger, wie die der ersten Periode, den genialen, kühnen und erhabenen, dem höchsten Probleme der Speculation zugewandten Gedankenschwung bekunden, doch hinsichtlich des methodisch-wissenschaftlichen Geistes und Strebens hinter jenen zurückstehen.

225. Die Philosophie besteht nach Schelling auf dem Standpunct des absoluten Identitätssystemes in einer durchaus angemessenen Wissenschaft des Göttlichen, von welchem es entweder keine oder nur eine solche Erkenntniß gibt. Das Göttliche ist das einzig wahre und wirkliche unbedingte Sein [1]). Gott ist nichts Anderes, als Sein, er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit. Etwas Wirkliches außer ihm zu denken ist eben so unmöglich, als eine Wirklichkeit außer der Wirklichkeit zu denken [2]). Demnach ist er keinesweges ein Wesen, welches bloß durch den Gedanken ergriffen werden könnte, sondern ist vielmehr das allein Anschauliche und das in allem Anschaubaren allein Angeschaute. Er kann nicht in der Gedankenwelt existiren, ohne eben darum auch das gesammte Positive einer wirklichen Welt oder der Natur auszumachen, in Ansehung seiner findet überhaupt kein Gegensatz zwischen einem Jenseits und einem Diesseits Statt. Von Allem, was die Vernunft als ewige Folge des göttlichen Wesens erkennt, ist in der Natur nicht allein der Abdruck, sondern die wirkliche Geschichte selbst enthalten. Die Natur ist nicht bloß Product einer unbe-

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, S. 13. Vergl. Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, in Schelling's Schrift von der Weltseele (3t. Aufl.), S. L.

[2]) Darlegung des wahren Verhältn. der Naturphil. zu d. verb. Fichte'schen Lehre, S. 13.

greiflichen Schöpfung, sondern diese Schöpfung selbst, nicht nur die Erscheinung oder Offenbarung des Ewigen, vielmehr zugleich dieses Ewige selbst [1]). In diesem Sinne zeigt sich die Philosophie als die Wissenschaft des allein Wirklichen in der Naturwelt, und mithin als Naturphilosophie. Gott ist wesentlich das Sein, bedeutet: Gott ist wesentlich die Natur, und umgekehrt [2]).

226. Das absolute Sein, in welchem alle Gegensätze sich vereinigen und welches die „Identität der Einheit und des Gegensatzes" ist, wird nicht von dem Verstand im reflectirenden Denken, sondern nur durch die Vernunft in der ihr eigenthümlichen „unmittelbaren, intellectuellen Anschauung" erfaßt. Es ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie, die Indifferenz des Idealen und des Realen im absoluten Erkennen intellectuell anzuschauen, und jede absolute Erkenntniß ist Anschauung. Die Vernunft selbst ist die absolute Vernunft, insofern sie als die totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven gedacht wird [3]). Wenn der bloße, von der Vernunft verlassene Verstand sich über sich selbst erheben und aus der Sphäre des Beschränkten und Entgegengesetzten heraustreten will, so ist das Höchste, wozu er gelangt, die Negation des Gegensatzes, die leere unschöpferische Einheit, welche ihr Gegentheil, die Gegensätze, nur als etwas Unheiliges und Ungöttliches von sich auszustoßen, keineswegs aber sie in sich selbst aufzunehmen und dergestalt sie wahrhaft mit sich zu versöhnen vermag. Indem der Verstand die Einheit zu setzen sucht, läßt er den Widerspruch zwischen ihr und dem Gegensatze bestehen, und eben darum setzt er die Einheit nicht wahrhaft. Für die Vernunft aber ist der Gegensatz eben so ursprünglich und wahr, als die Einheit. Weil sie beide als un-

---

[1]) l. c. Vergl. Ueber d. Verhältn. des Real. u. Ideal. S. LII.

[2]) Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w., S. 13 — 16.

[3]) l. c. Vergl. Vorlesung. über d. Methode des akad. Studiums, 4t. Vorl. Neue Zeitschr. für specul. Phys. Bd. 1. St. 1. S. 11 — 15, u. 35. Bruno oder über d. göttl. u. natürl. Princip der Dinge, S. 147 — 152.

zertrennlich von einander und als Eines begreift, erkennt sie die „lebendige Identität.“ Der Gegensatz muß sein, weil ein Leben sein muß, denn er selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit. Aber die wahre Identität hält ihn unter sich bewältigt, sie setzt ihn als solchen und als Einheit zugleich, und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit [1]).

227. Unter den Gegensätzen sind es vorzüglich zwei, mit denen die Philosophie von jeher sich beschäftigt hat, der eine zwischen dem Erkennen und dem Sein, und der andere zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Die Frage: wie das Sein zum Erkennen und dieses zu jenem sich verhalte, hat den Stoff zu den mannigfaltigsten und mühsamsten, in jedem Zeitalter von neuem aufgeregten Untersuchungen dargeboten. Sie hat bei dem trennenden Auseinanderhalten des Einen und des Anderen keine befriedigende Lösung finden können. Aber in dem Verhältnisse Beider findet überhaupt keine wahre, einer höheren Vermittlung bedürftige Entgegensetzung Statt. Beide sind unmittelbar, ohne ein höheres Band, an sich selbst Eins. Das einzig wahre Sein, welches wir als das Absolute oder als Gott anerkannt haben, ist so gewiß, als es das wahre Sein ist, seine eigene „Bekräftigung und Selbstbejahung.“ Wäre es dies nicht, so würde es nicht absolut, nicht ganz und gar von und aus sich selbst sein. Auf der anderen Seite ist diese Bejahung des Seins eben das Sein selbst. Wäre sie dies nicht, so befände sie sich außerhalb des Seins und könnte selbst nicht Wirklichkeit besitzen. So gewiß sie daher positiv ist, kann sie nichts von dem Sein Verschiedenes enthalten. Die Bejahung des Seins ist Erkenntniß des Seins und umgekehrt. Das Ewige folglich, da es wesentlich ein Selbstbejahen ist, ist in dem Sein auch ein Selbsterkennen und in dem Selbsterkennen ein Sein. Sonach zeigt sich die Einheit zwischen Sein und Erkennen überhaupt als eine directe, der kein wahrer Gegensatz beigemischt ist. Die Existenz ist Selbstbejahung und die Selbstbejahung ist Existenz, und das

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. l. c.

Verhältniß beider läßt sich aus diesem Grund auch als ein bloßes „Verhältniß der Indifferenz“ bezeichnen. Durch ihre Anerkennung wird der an sich unwahre Gegensatz einer subjectiven und einer objectiven Welt aufgehoben und gänzlich vertilgt. Es ergibt sich nämlich, daß kein Theil der Natur für ein bloßes Sein, für ein bloß Bejahtes gehalten werden darf, sondern daß jeder vielmehr in sich selbst eben so sehr Selbstbejahung ist, wie das Bewußtsein oder das Ich; es ergibt sich, daß jedes Ding, in seinem wahren Wesen gefaßt, mit völlig gleicher Gültigkeit für eine Weise des Seins und für eine Weise des Selbsterkennens und Selbstoffenbarens angesehen werden muß. Aber als eine nothwendige Folge der Selbstoffenbarung, welche mit dem Sein identisch ist, besteht in der Einheit des Absoluten der wahre Gegensatz zwischen der Einheit und der Vielheit. Denn ein Wesen, welches bloß es selbst wäre, als ein reines Eins, wenn anders ein solches gedacht werden könnte, wäre ohne Manifestation in ihm selbst, es hätte nichts, darin es sich offenbarte, und es könnte eben darum nicht als Eins sein, da das actuelle wirkliche Sein die Selbstoffenbarung ist. Nur dadurch offenbart es sich, daß es in ihm selbst ein Anderes und in diesem Anderen sich selbst das Eine, daß es also das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen ist [1]).

228. Wollte man fragen, was denn dieses Andere sei, woher es komme und zu welchem Zweck es existiren solle, so hätte man sich bloß darüber zu verständigen, daß es ja nur durch das Band der Existenz des Einen und also nicht außer dem Einen sein Bestehen hat. Das Andere kann nichts von diesem Einen verschiedenes, sondern selbst nur das Eine sein, aber als ein Anderes. Ferner kann es auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen oder werden, denn es gehört ja zu der Existenz des Einen, und ist also

---

[1]) l. c. Vergl. Zeitschr. für specul. Phys. Bd. II. Heft. 2. S. 11: „Alles, was ist, ist dem Wesen nach, insofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, aber der Form des Seins nach ein Erkennen der absoluten Identität.“

mit diesem seienden Einen schon selbst da, und nichts außer ihm. Hiernach läßt sich die aufgestellte Behauptung von dem Einen, welches in sich selbst ein Anderes ist, bestimmter so ausdrücken. Dasjenige, dem als dem Einen das Sein zukommt, muß nothwendig die Einheit und die Vielheit in sich vereinigen, es muß ein Band seiner selbst als der Einheit und seiner selbst als des Gegentheils oder als der Vielheit sein. Das Band, welches die Einheit eines Wesens mit seiner Vielheit verknüpft, ist die „Existenz" des Wesens. Diese allgemeine Wahrheit erhält eine vollkommene Klarheit und Evidenz, wenn sie durch Beispiele erläutert wird, in denen einzelne Fälle der allumfassenden Identität von Einheit und Vielheit sich darbieten. Man stelle sich irgend einen Körper vor. Hält man ihn nicht für ein Aggregat von gewissen untheilbaren Körperchen, bei welcher Ansicht man freilich völlig unfähig zur Verfolgung philosophischer Ideen sein würde, so betrachtet man ihn ohne Zweifel als eine Einheit, als eine „schlechthin untheilbare und identische Position." Aber er würde sein Dasein weder besitzen noch offenbaren, wenn er ein bloßes Eins wäre, ohne eine Mannigfaltigkeit, in welchrr seine Einheit sich ausdrückte. Mithin erkennen wir, daß das Positive und Reale in dem Körper nicht das Eins für sich und nicht das Viele als solches, sondern lediglich das Band ist, welches Beides in ihm zu einem untrennbaren Ganzen verknüpft. Auf gleiche Weise finden wir, daß eine Pflanze ohne die Vielheit der Zweige, Blätter und Blüthen, welche sie treibt, nichts als ein verborgener Begriff wäre, dem kein Leben und keine Wirklichkeit zukäme. Ihre Lebendigkeit erblicken wir darin, daß sie die absolute Identität ihrer Einheit und ihrer Vielheit ist. Eben so verhält es sich mit der Erde, die als Weltkörper ihr wahres Wesen weder zufolge der bloßen Einheit ihres Begriffes, noch auch allein zufolge der Vielheit der zu ihr gehörigen Dinge, sondern vermöge des Bandes zwischen Beiden darstellt. Fragen wir nunmehr, was denn eigentlich vermöge des allgemeinen Bandes der Existenz in der Wirklichkeit vorhanden ist, so ergibt sich die Antwort: keinesweges das Viele als das Viele. Dieses kann ewig nicht sein, sondern ewig ist in ihm nur das Eine. Aber dieses Eine existirt ebenfalls nicht als das Eine, sondern insofern es zugleich auch das

Viele ist. Daher ist das wahrhaft Bestehende die „lebendige Copula Beider," das Dasein selbst oder Gott. Gott oder das All ist Einheit und Allheit, ist die Position oder Bejahung von sich selbst auf unendliche Weise. Das All geht der Idee nach als Ganzes, als untheilbare Position den Theilen voran, die es begreift, unterdrückt aber nicht das Leben des Besonderen. Vielmehr findet in ihm mit der Einheit auch die unendliche Freiheit des besonderen Lebens Statt. In der schlechthin einfachen und untheilbaren Bejahung, womit Gott sich selbst bejaht, ist eine actuelle Unendlichkeit begriffen. Gleich ewig und Eins in Gott ist die untheilbare Einheit der Unendlichkeit von Positionen, die in ihm begriffen sind, und das unendliche Fürsichselbstsein dieser Positionen, welches auch schlechthin die Unendlichkeit genannt werden kann. Jeder andere Begriff des Absoluten wäre ein bloßer Verhältnißbegriff, wie der gewöhnliche Begriff des Unendlichen, dem man das Endliche oder die Dinge entgegensetzt. Die Natur nicht nur in ihrem Ansich, wo sie der ganze absolute Act der Subject-Objectivirung selbst ist, sondern auch der Erscheinung nach, wo sie sich als die relativ-reale oder objective Seite desselben darstellt, ist dem Wesen nach Eins und es ist keine innerliche Verschiedenheit in ihr, in allen Dingen ist Ein Leben, die gleiche Macht zu sein, dieselbe Legirung durch die Ideen. Es ist keine reine Leiblichkeit in ihr, sondern überall Seele in Leib symbolisch umgewandelt, und für die Erscheinung nur ein Uebergewicht des Einen oder des Anderen. Das dem Begriffe nach „ewige In-Einander-Scheinen" des Wesens und der Form ist das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleichen ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott, so daß, nach dem Wesentlichen betrachtet, die Natur selbst das volle göttliche Dasein ist, also Gott in der Wirklichkeit seines Lebens und in seiner Selbstoffenbarung betrachtet [1]).

---

[1]) Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. S. 56—60. Ueber d. Verhältn. des Realen u. Idealen u. s. w. in d. Schrift über d. Weltseele (3te Aufl.) S. XXI. Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud. S. 256. Jahrb. f. Medicin 1st. Bd. S. 30—33. Bruno S. 82. u. 83.

229. Die gegebene Ansicht bietet die vollständige Erklärung der Endlichkeit dar, und es bedarf hierzu keines besonderen Princips. Das bezeichnete Band nämlich ist die lebendige Ineinsbildung des Einen und des Vielen. Nothwendig existirt also mit dem Bande zugleich das aus der Einheit und aus der Vielheit Eingewordene. Da aber in diesem Eingewordenen das wirkliche Viele besteht, so muß das Band, indem es die Einheit und die Vielheit verknüpft, auch wieder sich selbst mit dem aus dem Einen und dem Vielen Verbundenen vereinigen, und zeigt sich erst in dieser Bedeutung als die wirksame und durchaus reale absolute Identität. In dem Verbundenen ist lediglich seine Einheit mit dem Bande selbst das Lebendige und Wirkliche, und eben diese Einheit, nicht das Verbundene als solches, wird von uns angeschaut. Ist es dem Unendlichen wesentlich, sich selbst in der Form des Endlichen zu bejahen, so existirt eben damit zugleich diese Form, und da sie nur durch das Band ist, so muß auch sie selbst als Ausdruck desselben, das heißt, als Verbundenes des Unendlichen und des Endlichen erscheinen. Eben so nothwendig und ewig, als diese Beiden, sind auch das Band und das Verbundene beisammen, ja die Einheit und das Zumalsein von diesen ist selbst nur der reale und gleichsam höhere Ausdruck jener ersten Einheit. Wird überhaupt erst das Band gesetzt, so müßte es sich selbst als Band aufheben, wenn es das Unendliche wirklich im Endlichen, nicht also zugleich das Verbundene setzte. Das Band und das Verbundene machen aber nicht ein gedoppeltes und verschiedenes Reales aus, sondern dasselbe, was in dem Einen ist, ist auch in dem Anderen, das, wodurch das Verbundene auf keine Weise gleich ist dem Bande, ist nothwendig nichtig, da die Wesentlichkeit eben in der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen, also auch in der des Bandes und des Verbundenen besteht. Wir können zwischen beiden keinen Unterschied anerkennen, als den wir in dem Gesetze der Identität (wodurch die Verknüpfung des Prädicirenden mit dem Prädicirten als eine ewige ausgedrückt ist) finden können, je nachdem wir entweder auf die absolute Gleichheit, die Copula selbst, oder auf das Subject und das Prädicat, als die Gleichgesetzten, reflectiren, und so wie diese mit jener zumal und untrennbar da sind, eben so über-

haupt das Verbundene mit dem Bande [1]). Will man hiergegen einwenden, daß doch wirklich die Materie als ein im Raum Ausgedehntes, Mannigfaltiges und Vieles, Theilbares und Eingeschränktes gesehen werde, so ist zu erwiedern: gerade in der Vorstellung, man erblicke die Materie auf solche Weise, äußert sich der Grundirrthum. Jeder, auch ohne daß er es weiß und will, schaut ewig nur die Einheit des Verbundenen mit dem Bande, also das Band selbst an, und alles Uebrige kann er wohl sich denken und einbilden, keinesweges aber in Wahrheit vor Augen haben. Das Verbundene in seiner Abstraction von dem Bande ist die unscheinbare, bloß von dem Verstand einseitig aufgefaßte Materie, das eigentliche „Nichtseiende" der Alten, von dem weder, daß es ist, ausgesagt, noch überhaupt wahrhaft geredet werden kann [2]). Gleichfalls beruht es auf einem Irrthume, daß man das Entstehen und Vergehen in seinem Unterschiede von dem Ewigen wahrzunehmen glaubt, und nur Geistesträgheit spricht sich darin aus, wenn man die Zeit nicht als die Ewigkeit, und diese nicht als jene anzuschauen sich bewußt ist. Einzelne Zeiten kann der Verstand wohl denken. Aber sehen, wenn man wirklich sieht, kann man nur die eine, immer ruhende Ewigkeit. Jeder Augenblick ist in Hinsicht des an ihm Realen die ganze und untheilbare Zeit. Wenn wir die Ewigkeit nicht in dem Augenblick anschaulich zu erkennen vermöchten, so würden wir überhaupt nichts schauen, und der Augenblick selbst würde völlig unerfüllt sein. Entstehen und Vergehen sind daher an sich selbst das unvergängliche Sein. Nun ist das Sein eines jeden Dinges seine Einheit mit dem Bande, welche so gewiß ewig sein muß, als Gott selbst der Ewige ist. Deshalb erleidet nichts seiner wahrhaften Wirklichkeit nach den Untergang [3]).

---

[1]) Darleg. u. s. w. S. 60—64. Ueber d. Verhältn. des Real. u. Ideal. S. XXII. u. XXIII.

[2]) Darleg. u. s. w. S. 64.

[3]) l. c. Die „Darstellung des Systemes," in d. Zeitschr. für specul. Phys. 2t. Bd. 2t. H. H., drückt diesen Gedanken in den Sätzen aus (S. 7. u. 8): „Alles, was ist, ist die absolute

230. Aus dem Zusammenhange der ausgesprochenen Grundsätze geht eine von den bisherigen Vorstellungsweisen ganz verschiedene Erkenntnißtheorie hervor. Denn in ihm ist die Lehre enthalten, daß wir recht eigentlich die „Dinge an sich" anschauen, welche das einzig Anschauliche sind, während dasjenige, was nicht an sich ist, bloß Gegenstand des Denkens oder der Einbildung sein kann. Aus diesem Grunde gibt es durchaus kein apriorisches Erkennen. Was von Kant und Fichte so benannt worden und auf dem Gebrauche reiner Verstandesbegriffe beruhen soll, ist eine bloß angenommene und wieder abzulegende Betrachtungsweise, der nicht einmal eine subjective Nothwendigkeit zukommt, das Product eines von dem Wahren absehenden Denkens. Die Vernunfterkenntniß ist keineswegs apriorisch, denn für sie existirt nichts, zu dem sie sich als das Prius verhalten könnte. Das Posterius müßte die Wirklichkeit sein. Allein das Ewige, das von der Vernunft Erkannte, ist auch das Wirkliche ganz und vollkommen. Daher kann das Verhältniß jener Erkenntniß zu der empirischen nur das einer ursprünglichen inneren Einheit sein. Der Gegensatz, in welchem beide erscheinen, gehört bloß der Erscheinung an, beruht nicht im Wesen, und ist bestimmt, zu verschwinden. Er besteht in einer entgegengesetzten Richtung bei vollkommener Gleichheit der inneren Absicht. Die Naturphilosophie stellt in der Natur unmittelbar das Positive dar. Eben dieses göttliche Band aller Dinge, diesen in der Schale der Endlichkeit verschlossenen und in ihr allein quellenden und treibenden Lebenskeim sucht auch die Empirie zu Tage zu fördern. Sie dringt, wo sie sich ihres Thuns bewußt ist, oder auch durch einen glücklichen Instinct geleitet, von dem Verworrenen zu der Einheit, indem sie das Seiende zwar nicht unmittelbar erkennt, aber auf jede Weise Alles abzusondern strebt, was nicht wesentlich ist, um so zu dem Wesentlichen zu gelangen. Hätte sie diesen Zweck je vollkommen und allseitig erreicht, so würde ihr Gegensatz mit der Philosophie, und mit diesem die Philosophie selbst

---

Identität selbst, und ist an sich Eines. Nichts ist dem Sein an sich nach entstanden. Nichts ist an sich betrachtet endlich."

als eine eigene Sphäre oder Art der Wissenschaft verschwinden. Dann wäre wahrhaft nur Eine Erkenntniß. Alle Abstractionen würden sich auflösen in die unmittelbare freundliche Anschauung, das Höchste wäre wieder ein Spiel und eine Lust der Einfalt, das Schwerste leicht, das Unsinnlichste das Sinnlichste, und der Mensch dürfte wieder frei und froh in dem Buche der Natur lesen, dessen Sprache ihm durch die Sprachverwirrung der Abstraction und der falschen Theorieen längst unverständlich geworden [1]).

231. Das Absolute ist ein Offenbaren, Bejahen und Wollen seiner selbst auf unbegrenzte Weise, in allen Formen, Graden und Potenzen der Realität. Der Abdruck dieses ewigen und unendlichen Sich-Selbst-Wollens heißt „die Welt." Achten wir auf dasjenige, was die Welt von dem Bande hat, und wodurch sie ihm gleich ist, auf das Positive in ihr, und nicht auf ihre unwesentlichen Eigenschaften, so ist sie von dem Absoluten selbst nicht verschieden, sondern nur die vollständige und in fortschreitender Entwickelung ausgebreitete Copula [2]). Die Formen, in denen das ewige Wollen sich selbst will, sind, für sich betrachtet, ein Vieles, und jedes einzelne Sein ist eine bestimmte Form des nur in der Totalität verwirklichten Seins der unbedingten Identität. An sich gibt es daher kein einzelnes Sein und kein einzelnes, außerhalb der Totalität befindliches Ding. Wenn etwas jenseits derselben erblickt wird, so geschieht dies nur vermöge einer willkürlichen, durch die Reflexion ausgeübten Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Jedes einzelne und endliche Sein wird gesetzt durch eine quantitative Differenz des qualitativ identischen Subjectiven und Objectiven, welche wiederum bestimmt ist durch ein anderes auf der nämlichen Differenz beruhendes einzelnes Sein. Die Subjectivität und Objectivität überhaupt ist die allgemeine Form des Seins des Absoluten. Demzufolge darf jede quantitative Differenz Beider nur für eine bestimmte

---

1) Darleg. u. s. w. S. 68.

2) Ueber d. Verhältn. des Realen u. Idealen in der Natur. S. XXV.

Form jenes Seins gehalten werden, welches in der quantitativen Indifferenz der Subjectivität und der Objectivität, oder, was dasselbe sagt, in der Totaliät sein Bestehen hat. Jedes einzelne Ding wird durch die absolute Identität nicht insofern bestimmt, als sie schlechthin ist, sondern als sie unter der Form einer bestimmten quantitativen Differenz von Subjectivität und Objectivität hervortritt, welche wiederum auf gleiche Weise bestimmt ist, und so in das Endlose fort. Dies Verhältniß muß in das Unendliche gehen. Denn es findet aus dem gleichen Grunde zwischen allem Folgenden, wie zwischen dem Ersten und dem Zweiten, Statt. Nie kann ein erster Punct angegeben werden, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen wäre, da nicht das Gesonderte, sondern die Allheit das Ursprüngliche ist. Liefe die Reihe nicht in das Unendliche fort, so würde das Einzelne nicht in das Ganze aufgenommen und müßte für sich existiren. Jede bestimmte quantitative Differenz des Subjectiven und des Objectiven, welche in Bezug auf das allumfassende Ganze als solche vorhanden ist, heißt „eine Potenz." Vermöchten wir die Gesammtheit des Wirklichen in der Allheit zu erblicken, so würden wir in ihr ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts, als die reine Identität des Subjectiven und Objectiven gewahren, wie sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen mag. Daher besteht jene quantitative Differenz keineswegs an sich, sondern sie ist nur in der Erscheinung gesetzt. Die Kraft, die sich in die Masse der Natur ergießt, ist dem Wesen nach die nämliche, welche in der geistigen Welt sich darstellt, nur daß sie dort mit dem Uebergewichte des Reellen, und hier mit dem Uebergewichte des Ideellen zu kämpfen hat. Aber auch dieser Unterschied des Uebergewichtes oder der bloßen Potenz erscheint als solcher nur demjenigen, welcher sich außerhalb der Indifferenz befindet und nicht die absolute Identität als die ursprüngliche erblickt [1]).

[1]) Zeitschr. für speculat. Physik, 2t. B. 2t. H. S. 1—21. Vergl. Neue Zeitschr. f. specul. Phys. 1st. B. 1st. St. S. 36—50.

232. Die Natur, insofern sie im Gegensatze gegen die geistige Welt betrachtet wird, ist das relativ-reale All, und die geistige Welt, im Gegensatze gegen die Natur gefaßt, ist das relativ-ideale All. Die Potenzen des relativ Realen sind: 1) die erste und unterste, „die Schwere und die Materie," 2) die zweite und mittlere, „das Licht und die Bewegung," 3) die dritte und höchste, „das Leben und der Organismus." In gleicher Ordnung folgen in dem relativ Idealen auf einander als Potenzen 1) „die Wahrheit und die Wissenschaft," 2) „die Güte und die Religion," 3) die Schönheit und die Kunst. Auf der Entwickelung der Potenzen des relativ Realen beruht das Weltsystem der Erzeugungen der Naturnothwendigkeit, auf der Entwickelung der Potenzen des relativ Idealen die Geschichte der Freiheit des menschlichen Geschlechtes. Das höchste Resultat der organisch bildenden Lebenskraft in der Natur ist der Mensch, welcher als ein Abbild des Universums, als Mikrokosmus die Gegensätze des Seins auf individuelle Weise in sich vereinigt, und in welchem die allgemeine Vernunft zum eigentlichen Bewußtsein, zur Persönlichkeit, zum wirklichen Erkennen und Wissen gelangt. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet, für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur die nämliche Einheit aus von verschiedenen Seiten, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunct, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft liegt [1]).

---

[1]) Ueber d. Verhältn. des Idealen und Realen u. s. w. S. XXI. u. f. L. u. f. Darst. des Systemes d. Philosophie, in d. Zeitschr. f. spec. Phys. II. Bd. 2t H. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu d. verb. Fichte'schen Lehre S. 13 — 16. 56 — 68. Neue Zeitschr. f. spec. Phys. I. Bd. I. St. S. 11 — 15. u. 42 — 50. Bruno S. 147 — 152. Aphorismen zur Einl. in d. Naturphilosophie in den Jahrb. d. Medicin u. s. w. I. Bd. I. H. S. 66.

233. Für die Naturerklärung ist das dunkelste aller Dinge die Materie, die Wurzel, aus welcher die Bildungen und lebendigen Erscheinungen der Natur insgesammt hervorgehen. Ihre Principien sind nothwendig die der ganzen Natur und so zuletzt die des Alls selbst [1]). Deshalb läßt sich an der Materie gleichsam sinnbildlich das ganze innere Triebwerk des Universums entwickeln. Hierbei ist noch zu bemerken, daß es die niedrigste Stufe der Erkenntniß ist, die Materie als solche für reell erachten. Dagegen in der Materie dasjenige erblicken, was sie mit dem Unendlichen gemein hat (die Totalität im Bezug auf sich selbst), also sie überhaupt nur als Totalität erkennen, ist die zweite, und endlich erkennen, daß die Materie, absolut betrachtet, überhaupt nicht, und daß nur die absolute Identität existirt, ist die höchste Stufe oder die ächt speculative Erkenntniß. Erwägt man zuerst die Bedeutung des „Raumes", den die Materie erfüllt, so ergibt sich, daß er die bloße Form der Dinge ohne das Band, oder des Bekräftigten ohne das Bekräftigende ist. Seine Unwesentlichkeit offenbart sich durch ihn selbst, indem er den reinen Mangel an Kraft und Substanz bezeichnet [2]). Durch das Band wird zugleich mit dem Fürsichbestehen der Vielheit des Verbundenen auch der Raum als die Form dieses Fürsichbestehens negirt. In der Natur zeigt sich das Band oder die Macht, welche die Dinge insgesammt bindet und sie in der Allheit zur Einheit verknüpft, als Schwere. Dadurch, daß die Schwere den Raum, insofern er die Form des Fürsichbestehens ist, negirt, setzt sie zugleich die andere Form der Endlichkeit, die Zeit. Die Zeit ist die Negation des Fürsichbestehens, und rührt nicht, wie der Raum, aus der Besonderheit der Dinge her, sondern ist vielmehr ein Ausdruck des Einen im Gegensatze gegen das Viele, des Ewigen im Widerspruche mit dem Nichtewigen. Das Band, welches an sich das Ewige ist, macht sich in dem Verbundenen als Zeit

---

[1]) Ueber d. Verhältn. des Realen und Idealen in der Natur, S. XIX. Darstellung des Systemes, §. 51.

[2]) l. c. Vergl. Bruno S. 93 u. f.

geltend [1]). Denn ein Verbundenes, ein Ding, ist jederzeit nur ein bestimmtes Etwas, das Band aber ist das Wesentliche desselben und zugleich das Wesentliche überhaupt, die untheilbare Copula aller Dinge. Daher wird das Verbundene als solches von dem Ewigen oder dem Bande zu einem bloßen Accidens herabgesetzt und zeitlich gesetzt. Zeitlich ist nämlich Alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, in dessen Wesen mehr enthalten ist, als es der Wirklichkeit nach fassen kann. Das Wesen des Bandes ist an sich selbst „Ewigkeit," das Sein des Verbundenen oder der Dinge dagegen ist für sich nur „Dauer," indem ihre Natur darin besteht, von der einen Seite zwar zu sein, jedoch bloß insofern, als sie dem Ganzen dienen, und folglich in dem Ganzen untergehend auch nicht zu sein. Das Verknüpfende dieses Widerspruches in ihm selbst ist die Zeit. An sich betrachtet ist das Zeitleben jedes Einzelnen von dem ewigen Sein nicht verschieden. Die Endlichkeit nämlich des Dinges besteht darin, daß es nur dauert und von der Allmacht der Copula überwältigt vergeht. Aber seine Ewigkeit beruht darauf, daß es zum Ganzen gehört, und daß sein Dasein, so kurz oder lang es gewährt haben mag, in dem Ganzen für immer aufbewahrt wird. Raum und Zeit verhalten sich als Negationen zu einander. Jenem gehört für sich das Nebeneinander an, und gerade soweit, als er das Gegentheil der Zeit ist, enthält er einen Schein der Wahrheit. Die Zeit dagegen hebt das Außereinander auf, und setzt die innere Identität der Dinge, bringt aber zugleich, während sie das Nichtige des Raumes negirt, selbst etetwas Nichtiges mit, nämlich das Nacheinander in den Dingen. Das Unwesentliche des Einen ist immer in dem Anderen verneint, und da das Wesentliche in jedem durch das andere nicht ausgelöscht werden kann, so ist in der vollkommenen relativen Negation, also in der vollkommenen Ausgleichung Beider, zugleich das Wahre gesetzt [2]).

[1]) l. c. Vergl. Bruno S. 155.

[2]) Ueb. d. Verhältn. d. Real. u. Ideal. S. XXV—XXXV.

234. Da das Ewige, insofern ihm der Charakter der Einheit in der Allheit zukommt, in der Natur die Schwere ist, so folgt hieraus, daß es auch als Allheit in der Einheit überall, in jedem Theile, wie im Ganzen, gegenwärtig sein und daß es in dieser entgegengesetzten Richtung eben so allgemein, wie in der Eigenschaft der Schwere, die Dinge umfassen muß. Dieses zweite Wesen, wenn man es anders so nennen darf, da es doch mit dem ersten nur ein und dasselbe ausmacht, besteht in jenem „allgegenwärtigen Lichtwesen," worin die Allheit der Dinge aufgelöst und von welchem Jegliches an allen Orten erfüllt ist [1]). Wie die Dinge vermöge der Schwere äußerlich Eins sind, eben so sind sie in dem Lichtwesen als in einem inneren Mittelpunct vereinigt. Sie sind einander in dem Maß innerlich mehr oder weniger gegenwärtig, je nachdem jener Brennpunct vollkommener oder unvollkommener in ihnen selbst liegt. Dies Princip, dessen reinste Erscheinung das Licht ist, muß in jener allgemeinen Seele anerkannt werden, welche die Zeit durchdringt, das Zukünftige voraussieht, in den Thieren ahnet, das Gegenwärtige mit dem Vergangenen in Uebereinstimmung setzt, und die lose zeitliche Verknüpfung des Einzelnen völlig aufhebt. Unläugbar besitzen die Dinge neben dem äußeren Leben ein inneres, welches in ihrer Sympathie und Antipathie, so wie in ihrem allgemeinen, auch das nicht unmittelbar Gegenwärtige auffassenden Wahrnehmungsvermögen sich offenbart. Daher ist es gewiß, daß das allgemeine Leben der Natur zugleich das besondere des Einzelnen ist. Eben so wenig, wie die Schwere, wirkt das Lichtwesen für sich allein in der Natur. Das eigentliche

---

[1]) Unvollkommen, — fügt Schelling zur Erläuterung des von ihm gewählten Ausdruckes „Lichtwesen" hinzu, — und nur von der einzelnen Erscheinung hergenommen könnte dieser Ausdruck scheinen; jedoch kaum zu mißdeuten ist er von dem, welchem der Begriff der Alten von der Weltseele oder dem verständigen Aether bekannt ist, und der nur weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird.

Wesen der Dinge, man mag es nun in seiner schaffenden Wirksamkeit, oder in dem Erschaffenen selbst betrachten, ist immer das Identische jener beiden. Hier zeigt sich die Copula zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen vollständig in der Wirklichkeit entwickelt und in die höhere verwandelt, welche das Unendliche in den beiden entgegengesetzten Richtungen vereinigt, insofern es die Einheit in der Allheit, und insofern es die Allheit in der Einheit ist. In jedem von beiden liegt das ewige Band. Jedes ist für sich unbedingt, aber sie sind durch das gleiche Band so verschlungen, daß sie mit dem, wodurch sie verknüpft sind, nur ein und dasselbe unauflösliche Absolute ausmachen [1]).

235. Durch dies Verhältniß des Lichtwesens und der Schwere wird die „Materie" erzeugt, welche der vollständige Abdruck des ganzen Wesens ist. Sie macht ein dreifach ausgebreitetes und zur Einheit untrennbar verkettetes Ganzes aus, in welchem die Formen insgesammt verwirklicht werden, die zufolge des Wesens des Absoluten möglich sind. Die Schwere erstlich, welche für sich der ganze und untheilbare, als Einheit in der Vielheit, als Ewiges im Zeitlichen ausgedrückte Gott ist, organisirt sich in der Materie zu einer eigenthümlichen Welt, in der alle Formen des göttlichen Bandes, aber unter dem gemeinschaftlichen Siegel der Endlichkeit enthalten sind. Sie bringt die Keime der Dinge und die Beschränkung des Raumes hervor, sie setzt in dem Verbundenen das Nacheinander oder die Zeit, welche dem Raum eingeschlungen zu jenem bloß endlichen Bande des Zusammenhanges, zur „Cohärenz" wird. Deshalb findet sich im Reiche der Schwere, als Abdruck derselben, das gesammte „Feste oder Starre," in welchem der Raum von der Zeit beherrscht ist. Das Lichtwesen dagegen bewirkt, daß das Ganze auch in dem Einzelnen sei. Es strebt, das Keimende zu entwickeln, um sich selbst anzuschauen, indem es, als das All im Einen, nur in der vollendeten Totalität sich selbst erkennen kann. Daher erscheint im Reiche der Schwere selbst, als

---

[1]) l. c. S. XXXV—XL.

Abdruck des Lichtwesens, die „Luft.“ Die Luft stellt uns im Einzelnen das Ganze entfaltet dar, denn jeder ihrer Theile besitzt durchaus die Natur des Ganzen, während das Dasein des Starren darauf beruht, daß seine Theile relativ von einander verschieden und sich polarisch entgegengesetzt sind. In dem gesammten Starren ist eigentlich die Zeit das Lebendige. Dagegen in der Luft gibt sich, vermöge ihrer Freiheit und Ununterscheidbarkeit von dem Raume, das ungetrübte Bild des reinsten Nebeneinanderseins kund. Aber die eigentlich productive und schaffende Natur besteht in der Copula der Schwere und des Lichtwesens. Demzufolge behauptet in dem Reiche der Schwere, als Abdruck dieses dritten Bandes, der eigentlichen Identität, dasjenige seine Stelle, worin das Urbild der Materie am reinsten sichtbar wird, das „Wasser,“ das vornehmste der sämmtlichen Dinge, von welchem alle Productivität ausgeht, und in welches jede zurückläuft. Von Seiten der Schwere, dem Principe der Verendlichung, kommt ihm die Tropfbarkeit zu, und durch das Lichtwesen ist ihm die Eigenschaft verliehen, daß auch in ihm der Theil wie das Ganze ist. Auf diese drei Urformen lassen sich alle Schöpfungen im Reiche der Schwere zurückführen [1]).

236. Jeder einzelne Theil der Materie ist wieder ein Abbild oder Ausdruck dieses dreigestalteten Ganzen, und stellt in den drei Dimensionen die auseinandergelegte dreifache Copula dar, ohne deren Gegenwart keine Realität möglich ist. Betrachten wir jene Formen in ihrer Vereinzelung, so führt uns dies zu einer Vorstellung von der „unorganischen oder unbelebten“ Natur. Aber in der That, in der wirklichen Natur sind die einzelnen Gegenstände nicht vereinzelt. Im Allgemeinen sind sie durch die Schwere, und ihrer Besonderheit nach durch das Lichtwesen vereinigt. Das letztere entfaltet sie als Glieder eines organischen Leibes zur Gesammtheit ihrer Verschiedenheiten, und nimmt sie zugleich in die Einheit und Ewigkeit seiner Selbstanschauung auf. Von dieser Seite betrachtet

[1]) l. c. S. XL — XLII.

bilden die besonderen Naturdinge keine unterbrochene, auch keine in das Endlose fortgehende Reihe, sondern eine stetige, in sich selbst zurückkehrende Lebenskette, in welcher jedes Glied zum Ganzen unentbehrlich ist, so wie es selbst das Ganze empfindet und keine Veränderung seiner Verhältnisse erleidet, ohne Zeichen des Lebens und der Empfindlichkeit zu geben. Die leisesten Veränderungen selbst nur räumlicher Verhältnisse haben in diesem lebensvollen Ganzen Erscheinungen der Wärme, des Lichtes, der Elektricität zur Folge; so beseelt zeigt sich Alles, ein so inniges Verhältniß des Theils zum Ganzen und des Ganzen zum Theil. Indem das Band, welches der Mannigfaltigkeit des Verbundenen einwohnt, in dem Zeitlichen das Ewige, in der Vereinzelung das Ganze zu erfassen sucht, so ist der Ausdruck dieses Strebens der „Magnetismus.“ Dagegen in der Copula, vermöge welcher das Zeitliche in das Ewige, die Differenz in die Identität aufgenommen ist, besteht das allgemeine Band der „Elektricität.“ Durch die Kraft des Magnetismus wird Einheit in der Vielheit bewirkt, durch die Macht der Elektricität wird die in der Einzelheit gegenwärtige Allheit offenbar. Wo aber beide sich ausgleichen und ein drittes Band aus ihnen entsteht, tritt die Productivität der nun mit sich selbst organisch verflochtenen Natur in dem „Chemismus“ hervor. Zufolge der chemischen Erzeugungen und Umwandlungen bringt jeder Theil der Materie seine eigenthümliche Existenz zum Opfer, geht in das Leben des Ganzen ein und gewinnt ein höheres, organisches Dasein. Auf solche Weise lebt das allgemeine Wesen in sich geschlossen, das Einzelne zeugend und umwandelnd, um in dem Zeitlichen die Ewigkeit abzuspiegeln, während es selbst die Kraft, der Inhalt und der Organismus aller Formen ist, die Zeit in sich als Ewigkeit setzt und von keinem Wechsel berührt wird. Der Lebensquell der allumfassenden Natur ist hiernach die Vereinigung der Schwere und des Lichtwesens. Jedoch bleibt dieser Quell, von welchem Jegliches ausfließt, in der Allgemeinheit der Natur verborgen und wird in ihr unmittelbar als Einheit jener beiden Principien nicht offenbar [1]).

---

[1]) l. c. S. XLII — XLV.

237. Wo aber auch die angegebene höhere Copula im Einzelnen sich selbst bejaht, da zeigt sich Mikrokosmos, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeinen Lebens der Substanz in einem besonderen Leben. Dieselbe Alles enthaltende und über Allem waltende Einheit, welche die Bewegungen der allgemeinen Natur, die stillen und stetigen, wie die gewaltsamen und plötzlichen Veränderungen, nach der Idee des Ganzen mäßigt und jedes zeitlich Hervorgegangene stets in den ewigen Kreis zurückführt, dieselbe göttliche Einheit ist es, die in ihrem unendlichen Verlangen nach Selbstoffenbarung sich zum Thier und zur Pflanze gestaltet, und mit unwiderstehlicher Macht, sobald der Moment ihres Hervortretens entschieden ist, Erde, Luft und Wasser in lebendige Einzelwesen, in Bilder ihres Alllebens, zu verwandeln strebt. Das Lichtwesen sucht in dem Verbundenen das Wesentliche, nämlich das Band. In dem gleichen Verhältniß, in welchem es dieses entfaltet, kann es selbst als das All in Einem eintreten und so die Welt im Kleinen vollendet darstellen. Je mehr in dem Einzelnen das Band aufgeschlossen wird, desto unwesentlicher wird in ihm das Verbundene als solches oder die Materie, welche in den organisirten Individuen nur noch als Ausdruck des Bandes eine Bedeutung besitzt. Daher wechselt sie in ihnen beständig, indessen der Organismus, also die lebendige Copula, die Idee selbst, wie durch göttliche Bekräftigung besteht und unverändert bleibt. An den organischen Einzelwesen gibt sich noch einmal das dreifache Band gestaltend kund und bildet sich hier in einer Dreizahl eigenthümlicher Welten aus. Erstlich ist das dunkle Band der Schwere in den Verzweigungen des Pflanzenreichs gelöst und dem Licht aufgeschlossen. Zweitens bricht die Knospe des Lichtwesens in dem Thierreich auf. Drittens kann die absolute Copula, die Einheit und der Mittelpunct jener beiden, sich selbst nur in Einem finden, und nur von diesem Punct aus, in wiederholter Entfaltung, auf's Neue zu einer unendlichen Welt sich ausbreiten. Dies Eine ist der Mensch, in welchem das Band völlig das Verbundene durchbricht und in seine ewige Freiheit heimkehrt. Da der Organismus im Allgemeinen auf der Wirklichkeit und auf der Selbstbejahung der absoluten Copula beruht, so muß auch in jeder einzelnen Sphäre desselben der

Gegensatz und die Einheit der beiden Principien dargestellt sein. Die wahre Einheit der beiden Principien ist aber diejenige, mit welcher zugleich ihre Wesentlichkeit besteht. Wäre jedes von beiden nur durch ein Theilganzes und nicht durch ein Selbstganzes dargestellt, so wäre damit die Selbständigkeit eines jeden aufgehoben und jenes höchste Verhältniß einer göttlichen Identität wäre ausgelöscht, deren Unterschied von einer bloß endlichen eben darin kund wird, daß in ihr nicht Entgegengesetzte verbunden werden, welche der Verbindung bedürfen, sondern solche, deren Jedes für sich sein könnte und doch ohne das Andere nicht ist. Dieses Verhältniß stellt sich allein in dem Gegensatz und der Einheit der Geschlechter dar. Das Reich der Schwere, wie es im Ganzen und Großen in der Pflanzenwelt sich gestaltet, ist im Einzelnen durch das weibliche Geschlecht, das Lichtwesen ist durch das männliche personificirt. Das göttliche Band, welches die beiden Principien vermittelt und das ewig schaffende ist, wirkt im Pflanzenreich und im Thierreich, ohne sich zu erkennen, mit blinder Gewalt das große Werk der Fortpflanzung. Das Verbundene wird hier selbst, gleich dem Bande, schaffend, zeugend, sich bejahend. Das dreifache Band der Dinge, welches in dem Ewigen als Eines liegt und durch seine Einheit das Ganze hervorbringt, erkennt aber vermittelst der Menschennatur sich selbst nur als im Vergänglichen. Den vollkommenen und unvergänglichen Abdruck seiner selbst bringt es in dem Weltbau und in den göttlichen, Alles aufnehmenden Gestirnen hervor [1]).

### 3) Dritte Periode.

238. Ueber den Gesichtskreis dieser pantheistischen Identitätslehre glaubte Schelling, nachdem er eine Zeitlang mit regem Eifer und glücklichem äußeren Erfolg zu ihrer Gestaltung geistreiche Anregungen und einzelne Beiträge gegeben und eine zahlreiche Schule für dieselbe gewonnen, zu einem höheren speculativ theistischen Standort sich erheben zu müssen. Diese Aenderung in seiner Denk-

---

[1]) l. c. S. XLVIII — L.

art trat ein, als er das Bedürfniß einer näheren Erwägung des Verhältnisses zwischen der Freiheit und der Nothwendigkeit und hiermit einer Erklärung der moralischen und religiösen Verhältnisse zu empfinden begann. War ihm innerhalb jenes Gesichtskreises, wie wir gesehen haben, die Philosophie überhaupt als Naturphilosophie erschienen, so ward er nunmehr dessen wieder klarer und lebendiger sich bewußt, daß der Naturphilosophie eine Geistesphilosophie, dem reellen Theile der Wissenschaft ein ideeller gegenüberstehen müsse, und er begann zur Ausbildung des letzteren sich hinzuwenden. Er selbst berichtete, was ich oben bereits erwähnte, über diese neue Wendung seiner Meditationen: er habe zwar schon in seiner Schrift „Philosophie und Religion" einen Versuch gemacht, die ideelle Seite seiner Lehre hervorzuheben, da dieser aber nicht zur Verständlichkeit gediehen sei, so lege er in seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" jene Seite zum erstenmal mit völliger Bestimmtheit vor. Jedoch zeigte sich nachmals, daß er mit dieser, wie er damals meinte, völlig bestimmten Darlegung noch keineswegs über den Inhalt der Geistesphilosophie und über den Zusammenhang derselben mit der Naturphilosophie auf das Reine und Klare gekommen war, und daß er vielmehr auch noch in jenen Untersuchungen, wie in den früheren für unklar von ihm ausgegebenen, nur eine in seinem Kopf beginnende Aufdämmerung neuer Anschauungen und neuer speculativer Phantasieerzeugnisse dem Publicum zum Besten gegeben hatte. Später entwickelte sich aus ihnen seine Aufstellung desjenigen Standpunctes und Gebietes philosophischer Lehren, welchem er den Namen der positiven Philosophie beilegte, und seine Entgegensetzung desselben gegen eine negative Philosophie mit einer größeren Bestimmtheit, wenn gleich nichts weniger, als mit einer befriedigenden Deutlichkeit und Bündigkeit des Gedankens.

239. Werfen wir, ehe wir zu den Leistungen der dritten Periode uns wenden, zuvor einen Blick auf die gegen eine Schrift Eschenmayer's [1]) gerichtete Abhandlung über Philosophie und Re-

[1]) Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, 1803.

ligion, so finden wir in ihr folgende allerdings nicht zur Klarheit gediehene Vorstellungen von dem Hervorgegangensein des Endlichen aus dem Unendlichen und von dem Wesen der Religion und der Sittlichkeit. Dem Absoluten, behauptet er dort, kann kein anderes Sein, als das durch seinen Begriff bestimmte zukommen, es ist daher an sich selbst nur ideal. Gleich ewig aber mit ihm ist die unter ihm stehende allgemeine Form, welche darin besteht, daß es, ohne aus seiner Idealität herauszutreten, auch als das Reale ist. Das selbständige Sich-Selbst-Erkennen des schlechthin Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Demnach wird sich das Absolute durch die Form in einem Gegenbild objectiv, welches zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolutes ist. Das Absolute würde aber in dem Realen nicht wahrhaft objectiv, wenn es ihm nicht die Macht mittheilte, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besonderen Formen zu objectiviren. Diese besonderen Formen sind die Ideen. In Gott liegt nur der Grund der Ideen, der Grund des Absoluten. Das Entstehen der wirklichen endlichen Dinge kann nicht auf positive Weise aus dem Absoluten abgeleitet werden. Von dem letzteren zu jenen gibt es keinen stetigen Uebergang. Vielmehr ist der Ursprung des Sinnenfälligen lediglich als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit durch einen Sprung denkbar, er ist in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Absoluten enthalten [1]).

240. Durch die stille und ewige Wirkung der Form, durch welche die Wesenheit des Absoluten in dem Objecte sich abbildet und ihm sich einbildet, ist auch dieses gleich jenem in sich selbst absolut. Das ausschließend Eigenthümliche der Absolutheit besteht darin, daß sie ihrem Gegenbilde mit dem Wesen von ihr selbst auch die Selbständigkeit verleiht. Dieses Insichselbstsein, diese eigentliche und wahre Realität des ersten Angeschauten ist „Freiheit.“ Von der ersten Selbständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch

---

[1]) Philos. u. Relig. S. 11—35.

die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild als ein Absolutes, welches mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, wenn es nicht in seiner Selbstheit sich ergreifen könnte, um als das andere Absolute wahrhaft zu sein. Aber es kann nicht als solches sein, ohne eben hierdurch von dem wahren Absoluten sich zu trennen, von ihm abzufallen. Denn wahrhaft in sich selbst und absolut ist es nur in der Selbstobjectivirung des Absoluten, das heißt, nur sofern es in diesem ist. Dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut frei nur in der schlechthinigen Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit ist, hört es auf, frei zu sein, und entwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also eine rein endliche ist. Die Freiheit in ihrer Lossagung von der Nothwendigkeit ist das wahre Nichts und kann eben deshalb auch nichts, als Bilder ihrer eignen Nichtigkeit, das heißt, die sinnlichen und die wirklichen Dinge produciren, welche in der endlosen Reihe der Ursachen und Wirkungen sich darstellen. Die Möglichkeit dieses Abfalls und hiermit auch dieses Producirens liegt in der Freiheit, und inwiefern diese ein Ausfluß der Absolutes erzeugenden Form der Absolutheit ist, in dem Absoluten selbst, welches daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Bloß bis zur Möglichkeit des realen Insichselbstseins reicht die Selbständigkeit, welche das andre Absolute in der Selbstbeschauung des ersten, in der Form empfängt. Daher ist der wirkliche Abfall, in welchem sich die Ideen nach der Seite ihrer Selbstheit von der Ur-Einheit losreißen, ein bloßes Accidens sowohl für das Absolute, wie auch für die Ideen hinsichtlich ihres Ansichs oder ihres Seins im Absoluten. Das Producirende ist immer die Idee, welche als bestimmt, Endliches zu produciren und in ihm sich anzuschauen, die Seele ist. Dasjenige, worin sie sich objectiv wird, ist nur ein Scheinbild, welches lediglich im Bezug auf die Seele und auch auf diese nur, insofern sie von ihrem Urbild abgefallen, wirklich ist. Dieser Abfall ist übrigens nicht minder zeitlos, wie die Absolutheit selbst und wie die Ideenwelt. Er

ist für das Absolute und für das Urbild außerwesentlich, er verändert in beiden nichts, da das Gefallene sich unmittelbar in das Nichts einführt und in Ansehung des Urbildes und des Absoluten wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist. Das erscheinende Universum hat in der That weder angefangen noch auch nicht angefangen, weil es ein bloßes Nichtsein ist, das Nichtsein aber eben so wenig geworden, als nicht geworden sein kann. Aus dem gleichen Grunde kann es weder begrenzt noch unbegrenzt sein [1]).

241. Das Fürsichsein des Gegenbildes drückt sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centrum unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punct der äußersten Entfernung von Gott, die Ichheit auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme in das Ideale, wo in der gefallnen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, wo die Ideen versöhnt werden und vermittelst des sittlichen Thuns, der Wissenschaft und der Kunst des Menschen in die Zeitlichkeit sich herablassen. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Das Wissen ist die Einbildung des Unendlichen in die Seele als Object oder als Endliches, welches hierdurch selbständig ist und sich wieder eben so verhält, wie das erste Gegenbild der göttlichen Anschauung sich verhielt. Die Seele erhebt sich in der Vernunft zur Ur-Einheit und wird derselben gleich, während der Verstand die gefallene Vernunft ist. Hiermit ist der Seele die Möglichkeit gegeben, einerseits ganz in die Nichtabsolutheit zu fallen und in sich selbst zu sein, andrerseits ganz zur Absolutheit emporzusteigen und im Absoluten zu sein. Der Grund der Wirklichkeit des Einen oder des Andern liegt einzig in der Seele selbst. Dieses Verhältniß zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist der Grund der Erscheinung der Freiheit, welche unerklärbar ist, weil hierin eben ihr Begriff besteht, nur durch sich selbst bestimmt zu sein.

---

[1]) l. c. S. 36—49.

Die empirische Nothwendigkeit ist nur die gefallene Seite der Freiheit, der Zwang, in welchen sie sich durch die Entfernung von dem Urbild begibt. Dagegen erhebt sich die Seele in der Identität mit dem Unendlichen über die Nothwendigkeit, die der Freiheit entgegenstrebt, zu derjenigen, welche die absolute Freiheit selbst ist und in welcher auch das im Naturlauf hier als unabhängig von der Freiheit erscheinende Reale in Harmonie mit ihr gesetzt ist[1]).

242. Die Religion, insofern durch sie das schlechthin Ideale, die absolute Identität, die nur in Gott ist, vernommen, insofern durch sie in dieser Identität das unabhängig von allem Handeln bestehende Wesen des Handelns anerkannt wird, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Demjenigen, welchem die Identität der Nothwendigkeit und der Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß zur Welt, jedoch in diesem erhaben über die Welt erscheint, stellt sie sich als Schicksal dar, dessen Erkenntniß daher der erste Schritt zur Sittlichkeit ist. In dem Verhältnisse der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie von dem Gesichtspuncte der Erscheinung aus als eine unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge eben so unmittelbar durch sich selbst offenbar ist, als das Licht dem sinnlichen Auge. Die Realität Gottes ist nicht ein Postulat, welches erst durch die Sittlichkeit gemacht wird. Das Wesen Gottes und der Sittlichkeit ist ein und dasselbe Wesen, welches in seinen Handlungen ausdrücken eben so viel ist, als das Wesen Gottes ausdrücken. Gott ist das gleiche Ansich der Nothwendigkeit und der Freiheit. Die Negation, durch welche der endlichen Seele die Nothwendigkeit als unabhängig von der Freiheit, als ihr entgegenstehend erscheint, verschwindet in ihm. Er ist aber nicht nur hinsichtlich der einzelnen Seele, welche durch die Sittlichkeit, in der sie dieselbe Harmonie ausdrückt, zur Wiedervereinigung mit ihm gelangt, sondern eben so auch im Bezug auf die Gattung das

---

[1]) l. c. S. 41—57.

gleiche Wesen der Freiheit und der Nothwendigkeit. Daher ist er das unmittelbare Ansich der Geschichte, während er nur durch Vermittelung der Seele das Ansich der Natur ist. Weil er nun die absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit ist, welche nur im Ganzen, nicht im Einzelnen in der Geschichte ausgedrückt sein kann, so zeigt sich die Geschichte nur im Ganzen als eine successiv sich entfaltende Offenbarung Gottes. Die Geschichte ist ein im Geiste Gottes gedichtetes Epos, dessen zwei Hauptpartieen der Ausgang der Menschheit von ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm, und die Rückkehr zu demselben sind. Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herrührende. Diejenige Selbstheit und Absolutheit aber, in welche sie durch die Versöhnung sich einführen, ist eine selbstgegebene, so daß sie in ihr als wahrhaft selbständige sind, wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Die Ideen sind hierdurch fähig geworden, als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu sein, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht [1]).

243. Nachdem Schelling einige Jahre später sich überzeugt hatte, daß er durch diese Mittheilungen noch nicht von den besprochenen Gegenständen den Schleier hinweggehoben, setzte er an die Stelle derselben zwar andere, aber freilich nicht weniger phantasiereiche und gleichfalls mehr den Charakter einer Dichtung, als den einer philosophischen Gedankenentwickelung an sich tragende Expositionen. Seine frühere Erklärung, daß Gott wesentlich die Natur und umgekehrt die Natur Gott sei, modificirte er nunmehr durch die Behauptung: Gott trage die Natur als einen von ihm zu unterscheidenden Grund seiner Existenz in sich und steige in seiner Entfaltung aus diesem Grunde zu dem Charakter eines persönlichen, der reinsten Intelligenz und Liebe theilhaften Wesens empor. Um den Widerspruch zwischen dieser Annahme und jener älteren zu ver-

---

[1]) l. c. S. 57—64.

decken, ließ er über jene sich so vernehmen [1]): dies sei nur ein bestimmter und besonderer von ihm aufgezeigter Standpunct seines Systems, auf welchem der Begriff der Indifferenz der einzige von dem Absoluten mögliche sei. Nehme man den bezeichneten Standpunct allgemein, so werde das Ganze entstellt. Dann folge freilich, daß in seinem Systeme die Persönlichkeit des höchsten Wesens aufgehoben werde. Aber dies sei durchaus nicht der Fall, vielmehr glaube er in der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit den ersten deutlichen Begriff von der göttlichen Persönlichkeit ausgesprochen zu haben. Zwar sei das Erkennen der absoluten Identität des Unendlichen und des Endlichen auch ein Erkennen Gottes insofern, inwiefern das Wesen der absoluten Identität implicite Gott, oder genauer zu reden, dasselbe Wesen sei, welches zum persönlichen Gott sich verkläre. Jedoch dürfe es nicht ein Wissen oder Erkennen des persönlichen Gottes heißen. Ausdrücklich habe er in jener Schrift das Gegentheil hiervon geltend gemacht. Er setze Gott als das Erste und als das Letzte, als das A und als das O. Als das Erste sei Gott nicht, was er als das Letzte sei, inwiefern er bloß als O Gott im engeren Sinne sei, könne er nicht als A Gott in dem nämlichen Sinne, noch, auf das strengste genommen, Gott überhaupt genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich „der unentfaltete Gott," da er als O der entfaltete Gott sei. — In diesen neuen Aufschlüssen, welche Schelling über den ideellen Theil seiner Lehre gibt, drückt sich seine damals gewonnene Vorliebe für gewisse Vorstellungs- und Sprachweisen des seitdem wieder zu bedeutendem Ansehen emporgestiegenen Mystikers und Theosophen des siebzehnten Jahrhunderts Jakob Böhme [1]) aus.

---

[1]) in dem Denkmal d. Schrift v. d. göttlichen Dingen u. s. w. S. 112. u. 113. Vergl. Philos. Schriften S. 505.

[2]) geboren 1575 in Altseidenberg bei Görlitz, Sohn eines armen Bauern, widmete sich dem Schusterhandwerk, welches er in Görlitz ausübte. Die Erleuchtungen, deren er von dem heiligen Geist sich gewürdigt glaubte, sprach er zuerst aus in einer 1612 erschienenen Schrift „Aurora oder die Morgenröthe im Aufgang",

244. Nichts, so versichert hier Schelling gleich zu Anfang seiner Betrachtungen, ist vor oder außer Gott. Folglich muß Gott den Grund seiner Existenz in sich selbst enthalten, der aber kein bloßer Begriff, sondern nur etwas Reelles sein kann. Dieser Grund ist „die Natur in Gott," ein zwar von ihm unterschiedenes, jedoch unzertrennliches Wesen. Analogisch kann das Verhältniß zwischen beiden durch das zwischen der Schwerkraft und dem Licht erläutert werden. Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als dessen ewig dunkler Grund, der selbst nicht actuell ist, und sie entflieht in die Nacht, indem das Licht, das Existirende, aufgeht. Eben so geht jenes Wesen auf der einen Seite dem existirenden Gott vorher, auf der anderen Seite ist dieser das Vorangehende und Bedingende, weil der Grund nicht der Grund sein könnte, wenn nicht Gott als das Begründete wirklich existirte. Zu der angegebenen Unterscheidung führt auch die Betrachtung, wenn sie von den abhängigen Dingen ausgeht. Es ist gewiß, daß der Natur der Dinge einzig der Begriff des Werdens angemessen ist. Aber in dem existirenden Gott können sie nicht entstehen, indem sie von ihm unendlich verschieden sind. Jedoch ist auch nicht möglich, daß etwas außer Gott sei. Hier tritt also ein Widerspruch hervor, welcher nur dadurch aufzulösen ist, daß die Dinge ihren Grund in demjenigen haben, was in Gott selbst nicht „Er Selbst," sondern was in ihm der „Grund seiner Existenz" ist [1]).

---

der von 1619 an bis zu seinem 1624 erfolgten Tode eine Reihe ähnlicher Ergüsse seines schwärmerischen Tiefsinnes folgten.

[1]) Ueber d. Wesen. d. menschl. Freiheit in den philos. Schriften S. 431 u. 432. Wollen wir uns, bemerkt dort Schelling zur Erläuterung des Begriffes dieses Grundes, dies Wesen auf menschliche Weise näher anschaulich machen, so können wir es folgendermaßen uns vorstellen. Es ist die Sehnsucht, welche das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Diese Sehnsucht ist nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie will Gott, also die unergründliche Einheit gebären; insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Indem sie Gott gebären will, ist sie für

245. Die erste Regung des göttlichen Daseins in dem anfänglich dunklen, der Intelligenz entbehrenden Grund ist eine ursprüngliche Sehnsucht, die geordnete Welt und den göttlichen Verstand hervorzubringen. Ihr entsprechend erzeugt sich in dem noch unentfalteten Gott eine „innere reflexive Vorstellung," welche das Erste ist, worin er zur Existenz sich zu entfalten und sich zu verwirklichen beginnt [1]). Diese Vorstellung ist der „Verstand," und in dem Sinn, in welchem man sagt, „das Wort eines Räthsels," ist sie das Wort jener Sehnsucht. Die erste Wirkung des Verstandes ist die „Scheidung der Kräfte." Da nämlich die ursprüngliche Natur nichts Anderes, als der ewige Grund zur Existenz Gottes ist, so muß sie deshalb das Wesen Gottes, obgleich eingehüllt und verborgen, gleichsam als einen in dem Dunkel der Tiefe leuchtenden Lebensblick, in sich enthalten. Von dem Verstand in Anspruch genommen strebt jetzt die Sehnsucht, den in sich ergriffenen Lebensblick zu bewahren und sich in sich selbst zu verschließen, damit immer ein Grund bleibe. Der Verstand dagegen, als das in die anfängliche Natur gesetzte Licht, regt die in sich selbst zurückstrebende Sehnsucht zur Sonderung der Kräfte und zum Aufgeben der Finsterniß an. Hierbei zieht er aus dem Dunkel die verhüllte Einheit, die Idee, den verborgenen Lichtblick hervor, und so entsteht auf solche Art zuerst etwas „Begreifliches und Einzelnes." Die ge-

---

sich betrachtet auch Wille, aber Wille, in welchem kein Verstand ist. Sie ist ein nicht selbständiger und nicht vollkommener Wille, da der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen ist. Aus diesem Verstandlosen ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren. Die ursprüngliche Sehnsucht richtet sich auf den Verstand, den sie noch nicht erkennt, wie wir auch in unserem Sehnen nach unbekanntem, namenlosem Gut verlangen, und sie bewegt sich ahnend, als ein wogendes, wallendes Meer, nach einem dunklen ungewissen Gesetz, unvermögend, etwas Dauerndes für sich zu bilden.

[1]) Sie ist, fügt Schelling hinzu, im Anfange bei Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst.

trennten, jedoch nicht völlig auseinandergetretenen Kräfte sind der „Stoff," woraus nachher der „Leib" gestaltet wird. Das lebendige Band aber, welches aus der Tiefe des natürlichen Grundes, als Mittelpunct der Kräfte, bei der Scheidung entsteht, ist die „Seele". Durch den ursprünglichen Verstand wird also die Seele aus einem von ihm unabhängigen Grund als Inneres emporgehoben. Deshalb bleibt sie von ihm unabhängig, bleibt ein besonderes und für sich bestehendes Wesen. Vermöge des Widerstrebens der Sehnsucht gegen die von Seiten des Verstandes erfolgende Erregung, welches zur vollkommenen Geburt der Dinge durchaus erfoderlich ist, löst sich das innerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung. Mit jedem Fortschritte derselben gelangt eine neue Gattung von Geschöpfen zum Dasein, deren Seele um so vollkommener sein muß, je mehr sie dasjenige, was in den anderen Wesen noch ungeschieden ist, gesondert enthalten [1]).

246. Jedes der auf die angegebene Art hervorgebrachten Individuen trägt in sich ein doppeltes Princip, welches jedoch eigentlich nur eins und dasselbe ist, von den beiden möglichen Seiten betrachtet. Das eine ist dasjenige, wodurch sie von Gott getrennt sind und in dem bloßen Grunde sich befinden. Aber der Proceß der Schöpfung ist lediglich auf eine innere Verwandelung des anfänglich finsteren Princips in das Licht gerichtet. Sonach ist das seiner Natur nach dunkle eben dasjenige, welches in Licht verklärt wird, und beide Principien sind, obgleich nur in einem bestimmten Grad, in jedem Naturwesen Eins. Das aus dem Grunde stammende finstre ist der „Eigenwille des Geschöpfes." Wo dieser noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Lichte, mit dem Principe des Verstandes, erhoben worden, zeigt er sich als „blinder Wille," als bloße „Sucht oder Begierde." Ihm steht der Verstand als Universalwille entgegen und unterwirft ihn sich in den Geschöpfen als ein bloßes Werkzeug. Endlich aber durch fortschreitende Um-

---

[1]) l. c. S. 433—436.

wandelung und Scheidung der Kräfte wird in einem Einzelwesen der innerste und tiefste Punct der anfänglichen Dunkelheit durchaus in Licht verklärt. Zwar ist der Wille dieses Wesens, weil es ein einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber, in der Eigenschaft des Mittelpunctes der übrigen Particularwillen, stimmt er mit dem Urwillen oder dem Verstand überein, und aus Beiden wird jetzt ein harmonisches Ganzes. Diese Erhebung des tiefsten Centrums in das Licht erfolgt in keinem der uns sichtbaren Geschöpfe, außer in dem Menschen. In ihm ist die ganze Macht des finsteren Principes und die ganze Kraft des Lichtes vereinigt. Er hat dadurch, daß er aus dem Grund entspringt und creatürlich ist, ein rücksichtlich auf Gott unabhängiges Princip in sich. Aber vermöge der Verklärung desselben, welches dessenungeachtet nicht aufhört, dem Grunde nach dunkel zu sein, geht zugleich ein Höheres in ihm auf, „der Geist.“ Zwar wohnen in allen Dingen die beiden Principien, jedoch ohne völlige Einstimmung wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grund Erhobenen. Erst in dem Menschen wird das in allen anderen Gattungen der Geschöpfe noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. In diesem ausgesprochenen Worte manifestirt sich der Geist, offenbart sich Gott als wirklich existirend. Wäre aber in dem Menschengeiste die Identität beider Principien eben so unauflöslich, als in Gott, so würde kein Unterschied zwischen Beiden sein, und Gott als Geist nicht offenbar werden. Folglich muß diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, in dem Menschen trennbar sein. Hierin besteht die „Möglichkeit des Guten und des Bösen [1]).“

247. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden wird, ist die „Selbstheit in ihm.“ Durch ihre Einheit mit dem idealen Principe wird sie zum Geist und macht seine Persönlichkeit aus. Als Geist ist die Selbstheit aus dem „Creatürlichen“ in das „Uebercreatürliche“ gehoben, ist sie der Wille, welcher sich selbst in der völligen Freiheit

[1]) l. c. S. 436—438.

erblickt, und nicht mehr ein Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist. Sie kann sich daher auch von dem Lichte trennen und streben, dasjenige, was sie nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein. Der menschliche Wille ist als ein Band lebendiger Kräfte anzusehen. So lange er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen beharrt, bestehen auch jene Kräfte in göttlichem Maß und Gleichgewichte. Kaum aber ist er aus dem Centrum, aus der ihm zukommenden Stelle, gewichen, so gerathen sie in Unordnung. Es herrscht nunmehr ein bloßer Particularwille, der sie nicht mehr unter sich zu vereinigen vermag und daher trachten muß, aus den zerstreuten und einander widerstreitenden, aus dem empörten Heer der Begierden und Lüste, ein eigenes und besonderes Leben zu gestalten, welches insofern möglich ist, als selbst in dem Bösen das erste Verknüpfende der Kräfte, der Grund der Natur, immer noch fortbesteht. Jedoch kann dies kein wahres Leben sein, welches durchaus nur auf dem ursprünglichen Verhältnisse beruht. Jenes Leben ist zwar ein eigenes, aber ein falsches, der Lüge geweihtes, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß [1]).

248. Durch diese Anschauungen und Enthüllungen der seinem theosophisch erleuchteten Blick offenbar gewordenen ursprünglichen

---

[1]) l. c. S. 438—441. Das treffendste Gleichniß — fügt Schelling hinzu — bietet hier die Krankheit dar, welche, als die durch den Mißbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung, das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist. Universalkrankheit findet nie Statt, ohne daß die verborgenen Kräfte des Grundes sich aufthun. Sie entsteht, wenn das irritable Princip, welches in der Stille der Tiefe als das innerste Band der Kräfte walten sollte, sich selbst actuirt, wenn der aufgereizte Archäus seine ruhige Wohnung im Centrum verläßt und in den Umkreis tritt. Auch die Particularkrankheit entsteht bloß dadurch, daß dasjenige, was seine Freiheit oder sein Leben nur dafür hat, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebt.

Thatsachen, welche der Genesis der Welt, dem Ursprung ihrer physischen und moralischen Ordnung zum Grunde liegen sollen, glaubt Schelling den Begriff und die Möglichkeit des Bösen aus den obersten Principien hergeleitet zu haben. Aber mit der Möglichkeit, bemerkt er, sei noch nicht die Wirklichkeit des Bösen gegeben. Die letztere biete den wichtigsten Gegenstand der Untersuchung dar, und zwar komme hier die Frage in Betracht, woher die „universelle Wirksamkeit" des Bösen rühre, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Nun meint er nachgewiesen zu haben, daß Gott selbst als Intelligenz oder Geist eines Grundes bedurfte, um sein zu können, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm liege, daß Gott in sich eine Natur habe, welche zwar zu ihm selbst gehörig, aber doch von ihm verschieden sei. Hiernach unterscheidet er zwei verschiedene Willen, den Willen der göttlichen Intelligenz oder Liebe, und den Willen des Grundes, von denen jeder für sich ist. Jener, nimmt er an, könne diesen nicht unterdrücken und aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Der Grund müsse wirken, damit die Liebe sein könne, und er müsse unabhängig von ihr thätig sein, damit sie real existire. Ein solches Wirkenlassen des Grundes sei der einzig denkbare Begriff der „Zulassung," welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft sei. Demzufolge werde durch den Willen des Grundes gleich in der ersten Schöpfung der Eigenwille der Geschöpfe mit erregt, damit, wenn nun der Geist als Wille der Liebe aufgehe, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne. Der Anblick der ganzen Natur überzeuge uns von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit erlangt habe. Das Irrationale und Zufällige, welches in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeige, beweise, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit sei, die hier gewirkt habe, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiele gewesen. So sei es also der in der Schöpfung durch Erregung des finsteren Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, welchem der Geist der Liebe seine Wirksamkeit

entgegensetze. Die Selbstheit habe in dem Bösen das Wort sich eigen gemacht und erscheine darum als ein höherer Grund der Finsterniß. Deshalb habe das im Gegensatze mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die „Menschheit" oder „Selbstheit" annehmen und „persönlich" werden müssen. Dies sei durch die „Offenbarung" in dem bestimmtesten Sinne dieses Wortes geschehen. Denn die Manifestation des Geistes erfolge in den nämlichen Stufen, wie in der Natur die Manifestation des Lichtes, und demnach sei auch für jene der höchste Gipfel der Mensch, aber der „urbildliche und göttliche Mensch," derjenige, der im Anfange bei Gott gewesen und in welchem alle anderen Dinge und das Menschengeschlecht selbst geschaffen worden. Die Geburt des Geistes sei das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur. In beiden Reichen finden sich die nämlichen Perioden der Schöpfung, und das eine sei des anderen Gleichniß und Erklärung. Dasselbe Princip, welches bei der Schöpfung der sinnenfälligen Welt den Grund ausgemacht, zeige sich in der Geschichte als der Keim und Samen, aus dem eine höhere Welt sich entwickelt habe. Wie jener ewig nur Grund sei, ohne selbst zu existiren, so könne auch das Böse nie zur Verwirklichung gelangen, sondern diene bloß als Grund, damit aus ihm das Gute durch eigene Kraft sich herausbilde und damit ein durch seinen Grund von Gott Unabhängiges und Geschiedenes in Gott sei, worin dieser sich selbst habe und erkenne[1]).

249. Diesen Voraussetzungen gemäß unterscheidet Schelling folgende Hauptperioden oder Weltalter im Reiche der Geschichte. Anfangs, so erzählt er uns, blieb das Böse im Grunde verborgen. Dem Zeitalter der Schuld und Sünde ging eine Zeit der Unschuld oder der Bewußtlosigkeit in Hinsicht des Moralischen voran. Der Geist der Liebe gab sich noch nicht kund. Gott empfand aber den Willen des dunklen Principes als den Willen zu seiner eigenen Offenbarung, und erkannte nach seiner Vorsehung, daß ein von ihm, als dem Geist, unabhängiger Grund seiner eigenen Existenz vorhanden sein müsse. Deshalb ließ er denselben in seiner Unabhängigkeit

---

1) l. c. S. 456—458.

wirken, oder, mit anderen Worten, Gott äußerte sich nur nach seiner Natur, und nicht seinem Herzen oder seiner Liebe gemäß. In dem Grunde war das ganze göttliche Wesen, nur nicht als Einheit, enthalten, weshalb es nur „einzelne göttliche Wesen" sein konnten, welche in diesem seinem Für-Sich-Wirken walteten. Auf solche Weise begann das Reich der Geschichte mit dem „goldenen Weltalter," von welchem dem jetzigen Menschengeschlechte nur in der Sage eine schwache Erinnerung geblieben ist, einem Zeitalter der seligen Unentschiedenheit, da weder Gutes, noch Böses existirte. Hierauf folgte die Zeit der „waltenden Götter und Heroen" und der Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermochte. Damals kam den Menschen der Verstand und die Weisheit allein „aus der Tiefe." Durch die Macht von Orakeln, welche aus der Erde emporgestiegen waren, ward ihr Leben geleitet und gebildet. Die göttlichen Kräfte des Grundes herrschten sämmtlich auf der Erde, und saßen als mächtige Fürsten auf sicheren Thronen. Die Natur verherrlichte sich auf das höchste in der sichtbaren Schönheit der Götter und in dem Glanze der Künste und Wissenschaften. Zuletzt trat während dieser Periode das in dem Grunde wirkende Princip als „welteroberndes" hervor, um sich Alles zu unterwerfen und ein festes und dauerndes Weltreich zu gründen [1].

250. Aber das Wesen des Grundes konnte für sich allein die wahre und vollkommene Einheit nicht erzeugen. Daher mußte die Zeit herbeikommen, wo jene ganze Herrlichkeit sich wieder auflöste und zerfiel. Bevor noch der gänzliche Verfall eintrat, nahmen die bisher waltenden Mächte die Natur böser Geister an, auf gleiche Weise, wie die Kräfte, welche zur Zeit der Gesundheit wohlthätige Schutzgeister des leiblichen Lebens sind, bei bevorstehender Auflösung desselben in einen bösartigen und giftigen Charakter übergehen. Der Glaube an die Götter verschwand, und eine falsche Magie, welche durch Beschwörungen und theurgische Formeln wirkte, strebte die entfliehenden zurückzurufen und die schädlichen Dämonen

[1]) l. c. S. 458—459.

zu besänftigen. Indem der Grund das nahende Licht des Geistes vorherempfand, so setzte er alle seine Kräfte in eine demselben entgegenstehende Richtung und Bewegung, um ihm in vollem Widerstreite zu begegnen. Da wurde der Zeitpunct, wo das Böse ganz entschieden hervortrat, der Moment der Geburt des höheren Geisteslichtes, welches vom Anbeginn in der Welt war, aber von der für sich wirkenden Finsterniß nicht begriffen, und in einer bis dahin eingeschränkten und verschlossenen Offenbarung. Dieses Licht erschien, um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt, und als „Mittler." Gott mußte Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott gelange, und auf diese Weise wurde die Beziehung des Grundes und der Schöpfung auf Gott wiederhergestellt. Hierdurch wurde die Möglichkeit der „Heilung" oder des „Heiles" gegeben. Der Anfang desselben war ein Zustand des Hellsehens, welcher durch göttliches Verhängniß auf einzelne Menschen als hierzu auserwählte Organe fiel, eine Zeit der Zeichen und Wunder, in welcher göttliche Kräfte den überall hervortretenden dämonischen entgegenwirkten und die besänftigende Einheit der Vertheilung der Kräfte widerstrebte. Endlich trat die Krisis in der Wanderung der Völker ein, welche den Grund der alten Welt überströmten, wie einst die Wasser des Anfangs die Schöpfungen der Urzeit wieder bedeckten, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen. Es erfolgte eine neue Scheidung der Völker und der Zungen. Ein neues Reich begann, in welchem das lebendige Wort als ein fester und beständiger Mittelpunct in dem Kampfe gegen das intellectuelle Chaos dasteht, und ein erklärter, bis zum Ende der jetzigen Zeit fortdauernder Streit zwischen dem Guten und dem Bösen geführt wird. Durch diesen Streit offenbart sich Gott als Geist, als ein im Unterschiede von dem Grunde wirklich existirendes Wesen [1]).

251. In der ursprünglichen Schöpfung ist der Mensch, wie gezeigt worden, ein unentschiedenes Wesen. Nur er selbst kann sich

---

[1]) l. c. S. 459—461.

entscheiden, aber diese Entscheidung liegt jenseits aller Zeit und fällt daher mit der ersten Schöpfung, wenn gleich als eine von ihr verschiedene That, zusammen. Die That, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt wird, geht durch die Zeit, unergriffen von ihr, als eine der Natur nach ewige hindurch. Kraft ihrer reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, und steht der Mensch außerhalb der Reihe des Erschaffenen als frei und selbst als ewiger Anfang da. In dem Bewußtsein, insofern es ein bloßes Selbsterfassen und nur idealisch ist, kann jene freie That, die zur Nothwendigkeit wird, freilich nicht vorkommen, da sie ihm vorangeht, es erst macht. Aber sie ist dennoch keine That, von welcher dem Menschen überhaupt keine Anerkennung geblieben wäre. Denn derjenige, welcher etwa, um eine unrechte Handlung zu entschuldigen, sagt: so bin ich nun einmal, ist sich doch wohl bewußt, daß er durch seine Schuld so ist, so sehr er auch darin Recht hat, daß es ihm unmöglich gewesen, anders zu handeln. Die allgemeine Beurtheilung, daß ein seinem Ursprunge nach ganz bewußtloser und sogar unwiderstehlicher Hang zum Bösen eine Wirkung der Freiheit ist, weiset auf eine That und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit ist. In der Schöpfung findet der höchste Zusammenklang Statt. Nichts ist so getrennt und nach einander, wie wir es darstellen müssen, sondern im Früheren wirkt auch schon das Spätere mit, und Alles geschieht in einem magischen Schlage zugleich. Deshalb hat der Mensch, welcher hiernieden entschieden und bestimmt erscheint, in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und wird als ein solcher geboren, wie er von Ewigkeit ist, indem durch jene That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Corporisation bestimmt ist. Nachdem einmal in der Schöpfung durch die Rückwirkung des Grundes der Offenbarung das Böse allgemein erregt worden ist, so hat das Menschengeschlecht von Ewigkeit her zur Eigenheit und Selbstsucht sich gewandt. Alle Menschen werden mit dem anhangenden finsteren Principe des Bösen geboren, wenn gleich das letztere erst durch das Eintreten des Gegensatzes zum Selbstbewußtsein erhoben wird. Nur aus diesem

Princip kann, und zwar durch göttliche Verwandlung, das sittlich Gute herausgebildet werden. Das ursprüngliche Böse in uns, welches bloß derjenige in Abrede ziehen kann, welcher den Menschen in sich und außer sich höchst oberflächlich kennen gelernt hat, ist zwar in Bezug auf das jetzige empirische Leben von unserer Freiheit ganz unabhängig, jedoch seinem Ursprunge nach unsere eigene That, nnd darum allein die „ursprüngliche Sünde." Als einziger Grund könnte gegen die aufgestellte Ansicht angeführt werden, daß sie jede Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sei nun, daß durch menschliche oder durch göttliche Hülfe die Umwandlung zum Guten in uns zu Stande gebracht wird, zu der wir ohne Unterstützung nicht fähig sind, so liegt doch dies, daß wir dem guten Geiste jene Einwirkung verstatten und ihm nicht geradezu uns verschließen, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, in Folge deren wir unsere bestimmte Eigenthümlichkeit besitzen. Wenn daher in einem Menschen jene Umwandelung noch nicht vor sich gegangen, aber auch das gute Princip noch nicht völlig erstorben ist, so hört die innere Stimme seines eigenen, rücksichtlich auf das, was er jetzt ist, besseren Wesens nie auf, ihn zu der Sinnesänderung aufzufodern. Erst durch die wirkliche, entschiedene Umwendung erlangt er den Frieden in seinem Innern, und findet sich mit seinem Schutzgeiste versöhnt. Im strengsten Sinne ist es wahr, daß nicht der Mensch selbst, sondern entweder der gute oder der böse Geist in ihm handelt. Dennoch thut dies seiner Freiheit keinen Eintrag. Denn eben das In-Uns-Handeln-Lassen des guten oder des bösen Princips ist die Folge der intelligibeln That, durch welche unser Wesen und Leben bestimmt ist [1]).

252. Noch bleibt zu erwägen übrig, wie Gott zu seiner Offenbarung als sittliches Wesen sich verhalte, ob dieselbe eine mit blinder Nothwendigkeit erfolgende Thatsache, oder eine freie und bewußte Handlung sei, und inwiefern Gott, wenn er sie beabsichtigt,

---

[1]) l. c. S. 468—473.

auch das Böse gewollt habe. Für die Entscheidung dieses Punctes müssen wir dessen gedenken, daß Gott als eine lebendige Einheit von Kräften anzuerkennen ist. Persönlichkeit überhaupt beruht auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Grundlage, welche beide sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen ausmachen. Hiernach ist Gott durch den Zusammenhang seines idealen Principes mit dem Grunde desselben, da die Basis und das Existirende zu einer absoluten Existenz nothwendig in ihm sich vereinigen, die höchste Persönlichkeit. Gleichfalls besteht in der lebendigen Einheit des idealen und des natürlichen Principes der Geist, und Gott, als das vollkommene Band von Beiden, ist im höchsten Sinne des Wortes Geist. Weil aber in Gott ein unabhängiger Grund von Realität sich findet, und weil daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung in ihm sind, so muß auch seine Freiheit in Beziehung auf beide erwogen werden. Der erste Anfang zur Schöpfung ist, wie wir oben gesehen haben, die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, durch welchen das Wort in die Natur ausgesprochen wird und wodurch Gott sich erst persönlich macht. Demzufolge kann jener Wille nicht in demjenigen Sinne frei sein, in welchem dieser es ist. Jener ist kein bewußter, mit Reflexion verbundener, jedoch auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder, mechanischer Nothwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, welche sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind und nicht unterlassen werden können, ohne daß sie doch in ihnen sich gezwungen fühlte. Schlechthin freier und bewußter Wille aber ist der Wille der Liebe, und die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That.

253. Auch die Frage, ob die That der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Grade frei gewesen sei, daß alle ihre Folgen in Gott vorhergesehen worden, erhält nothwendig eine bejahende Antwort. Denn der Wille zur Offenbarung würde kein lebendiger sein, wenn ihm nicht ein anderer, ein auf das Innere des Wesens

zurückgehender Wille entgegenstände. Bei diesem An-Sich-Halten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen eingewickelt ruht, in welchem Bilde Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Manifestation entgegenstrebende Richtung in Gott sich findet, die Liebe und die Güte oder der Hang zur Mittheilung seiner selbst [1]) das Ueberwiegende sein, damit eine Offenbarung Statt finde, und durch dies Verhältniß wird eigentlich erst ihr Begriff, als einer bewußten und sittlich freien That vollendet. Die Erregung des Eigenwillens geschieht nur, damit die Liebe im Menschen einen Stoff oder einen Gegensatz erhalte, in welchem sie sich verwirkliche. Aber auch diese Erregung erfolgt keineswegs nach dem freien Willen Gottes, da Gott in dem Grunde nicht nach seinem Willen oder Herzen, sondern nur gemäß der Nothwendigkeit seiner Eigenschaften thätig ist. Wer deshalb behauptet, Gott selbst habe das Böse gewollt, müßte den Grund dieser Behauptung in der That der Schöpfung suchen. Allein dadurch, daß Gott die unordentlichen Geburten des Chaos zur Ordnung brachte und seine ewige Einheit in die Natur aussprach, wirkte er vielmehr wider die Finsterniß und setzte der regellosen Bewegung des verstandlosen Principes das Wort als ein beständiges Centrum und eine ewige Leuchte entgegen. Bei der Schöpfung ward unmittelbar nur die Geburt des Lichtes und des Guten gewollt. Das Böse kam hierbei weder als Mittel, noch als Bedingung der möglichst großen Vollkommenheit der Welt, weder als Object eines göttlichen Rathschlusses, noch als der Gegenstand einer Erlaubniß in Berücksichtigung [2]).

254. Die Endabsicht der Schöpfung ließ sich nicht unmittelbar auf der Stelle erreichen, und das Vollkommene konnte nicht gleich von Anfang an existiren. Aber alles Böse nimmt einst ein Ende. Gott ist ein Leben, und nicht bloß ein Sein. Jedes Leben

---

[1]) das communicativum sui.

[2]) l. c. S. 480 — 492.

hat ein Schicksal, und ist dem Werden und Leiden unterthan. Diesem also hat auch Gott freiwillig sich unterworfen, und zwar schon damals, als er zuerst, um persönlich zu werden, die Lichtwelt und die finstere Welt von einander absonderte. Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, welcher den Mysterien und den geistigen Religionen der Vorzeit insgesammt angehört, bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich. Auch die heilige Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung. Sie setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem sein, da er also ganz verwirklicht sein werde. Die erste Periode der Schöpfung ist, wie früher gezeigt worden, die Geburt des Lichtes. Das Licht oder das ideale Princip ist, als ewiger Gegensatz gegen das finstere Princip, das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtsein erlöst und es aus dem Möglichsein zum Wirklichsein hervorruft. Ueber dem Worte geht der Geist auf. Er ist das erste Wesen, welches die finstere Welt und die Lichtwelt vereinigt, und beide Principien zum Zwecke der Erreichung seiner Existenz und Persönlichkeit sich unterordnet. Dieser Einheit widerstreitet nun zwar der Grund und behauptet die anfängliche Zweiheit, aber dies gereicht lediglich zu einer immer höheren Steigerung des Guten und einer endlichen Trennung desselben von dem Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freiheit bleiben, bis daß Alles erfüllt, Alles realisirt sein wird. Wenn er früher unterworfen würde, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus dem Dunkel zur Realität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben, während das Böse von dem Guten getrennt und auf ewig in das Nichtsein verstoßen wird. Durch die Wirksamkeit des Grundes in seiner Freiheit wird also die Scheidung des Guten und des Bösen, und eben damit die vollkommene Verwirklichung Gottes hervorgebracht [1]).

255. Den hiermit nach ihren Hauptpuncten in ihrem Zusammenhange von mir vorgelegten Untersuchungen über das Wesen

---

[1]) l. c. S. 493—495.

der menschlichen Freiheit sollte gemäß dem Versprechen [1]) Schelling's eine Reihe anderer folgen, in denen er das Ganze des ideellen Theiles seiner Philosophie allmählig darstellen wollte. Allein er hat dieses Versprechen eben so wenig, wie so manche andre literarische Verheißung, erfüllt. Statt dessen hat er in den Heften für seine Universitätsvorlesungen ein neues System entworfen, zu welchem jene Abhandlung die Keime und nächsten Vorbereitungen enthält und einen Uebergang bildet. Dieses System bezeichnet er als die positive Philosofophie in ihrer Verbindung mit der negativen. Die letztere gilt ihm für eine Art von Einleitung in die erstere, so aber, daß der eigentliche Gehalt und Werth der Speculation nur in der positiven liegen soll, die mit ihrem allgemeinen Theil die beiden großen Zweige ihrer Anwendung auf das geschichtlich Gegebene, die „Philosophie der Mythologie" und die „Philosophie der Offenbarung" verbindet. Er hat aber diese, wie es scheint, mehr als dreißig Jahre lang bearbeiteten Erzeugnisse einer unstreitig durch viele sprachliche und geschichtliche Forschungen unterstützten, jedoch durch eine übermächtige Phantasie eben so entschieden irregeleiteten Speculationen nicht anders, als in seinen mündlichen Vorträgen veröffentlichen wollen. Obgleich früher schon lange von München her über diese letzte Gestalt seiner speculativen Erfindungen Manches verlautete, so ward doch die allgemeine Aufmerksamkeit des philosophischen Publicums erst seit dem Zeitpunct seines Auftretens auf der Universität in Berlin [2]) zu derselben hingelenkt. Seitdem sind uns mehrfache Berichte und Beleuchtungen [3]) über diesen Gegenstand mitgetheilt worden, unter denen das bedeutendste Werk das von Paulus uns dargebotene ist [4]), welches einen ge-

---

[1]) l. c. S. 511.

[2]) im Wintercursus 1841 — 42.

[3]) namentlich auch von J. Frauenstädt: Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpuncte derselben, 1842, und von A. Schmidt: Beleuchtung der neuen Schelling'schen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie, 1843.

[4]) „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offen-

treuen Abdruck der im Winter 1841—42 von Schelling zu Berlin gehaltenen Vorlesungen in Verbindung mit einer ausführlichen Beurtheilung derselben und mit einer vorangehenden Schilderung der verschiedenen Phasen der Schelling'schen Philosophie in sich faßt, und abgesehen von seinem übrigen interessanten Inhalt für eine authentische Urkunde des Textes dieser Vorträge gelten darf.

256. Schelling nimmt also auf seinem gegenwärtigen Standort an, daß zwei verschiedene Sphären und Weisen der philosophischen Untersuchung als die negative und als die positive einander gegenüberstehen. Er geht hierbei von der Bemerkung aus, an allem Wirklichen sei unterscheidend zweierlei aufzufassen, erstens, was es sei, und zweitens, daß es sei. Jenes mache, daß man einen Begriff von dem Seienden habe, dieses, daß man seine Existenz wisse, daß man es also erkenne. Wohl sei ein Begriff ohne ein Erkennen möglich, aber kein Erkennen ohne Begriff. Das Erkennen sei ein Wiedererkennen des schon im Begriff Enthaltenen. Was hiernach im bloßen logischen Begriff durch dessen immanente Bewegung zu Stande komme, sei nicht die Erkenntniß der wirklichen Welt, sondern nur die Anerkennung des Wesens der Dinge. Das Dasein der Dinge der Welt wisse man dagegen aus Erfahrung. Die Existenz des in der Erfahrung Gegebenen zu beweisen sei nicht nöthig, und die Philosophie thue nichts Ueberflüssiges. Jedoch finde sich ein Gegenstand über aller Erfahrung, nämlich Gott und das göttliche Sein, dessen Existenz zu erweisen eine besondre Aufgabe der Philosophie sei. Da dieser Gegenstand in der Erfahrung nicht vorkomme, so müsse der Begriff desselben sich rein und nothwendig in der Vernunft finden. Um ihn hier anzutreffen, sei ihr gesammter Inhalt zu entwickeln und hierfür von ihrem unmittelbaren Inhalt auszugehen [1]). Auf solche Weise ergibt sich nach Schelling zunächst eine reine, den unmittelbaren Vernunftinhalt auseinanderlegende

---

barung, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der Schelling'schen Entdeckungen" u. s. w., Darmstadt, Leske, 1843.

[1]) Schelling's Vorlesungen bei Paulus l. c. S. 217—221.

Denkwissenschaft. Die Vernunft ist ihm die „unendliche Potenz des Erkennens" und hat nach seiner Meinung in dieser Eigenschaft ohne ihr Zuthun vor jeder wirklichen Erkenntniß einen mit ihrem Wesen gesetzten ihr eingebornen apriorischen Inhalt. Dieser besteht in der „unendlichen Potenz des Seins," welche der unendlichen Potenz des Erkennens entspricht. Aus ihm entfaltet sich in der reinen Denkwissenschaft der Begriff des höchsten aller Objecte, des „Uebereristirenden," dessen Eristenz alsdann in der „positiven Philosophie," als in der zweiten und wichtigsten Sphäre der speculativen Betrachtungen bewiesen wird. Was die erstere zur Erkennbarkeit gebracht hat, überläßt sie der letzteren zur Erkenntniß der Wirklichkeit. Jene ist zwar insofern die Wissenschaft der Wissenschaften, als deren gegenseitige Ueberordnung und Unterordnung in ihr nach einer unfehlbaren Methode dargestellt werden kann, aber ihr Eigenthümliches liegt darin, daß sie das wirkliche Wissen nicht in ihr selbst enthält, sondern es außerhalb ihrer denjenigen Wissenschaften anweist, deren Wissenschaft sie ist. Aus diesem Grunde heißt sie die „negative Philosophie." Durch sie wird das Erfoderniß der positiven gesetzt. Die negative ist die erste Wissenschaft, die positive die höchste. Zwischen beiden Philosophieen liegen alle übrigen Wissenschaften in der Mitte, so daß die Philosophie, welche als die negative den andern vorausgeht, als die positive alle beschließt [1]).

a. Die Principien der negativen Philosophie.

257. Sobald sich das Denken auf den unmittelbaren Vernunftinhalt, also auf die unendliche Potenz des Seins richtet, entdeckt es die unmittelbar bewegliche Natur der letzteren und findet hiermit ein Princip der Bewegung. Diese Potenz nämlich, als das unendliche Seinkönnen ist nicht eine bloße Fähigkeit und Bereitschaft zu eristiren, sondern sie ist auch der unendliche Begriff des Seins, das heißt, sie ist dasjenige, was seiner Natur nach immer und nothwendig im Begriff ist, in das Sein überzugehen.

---

[1]) l. c. S. 418—423. u. 221—223.

Hierin also zeigt sich die genannte bewegliche Natur des anfänglichen Vernunftinhaltes, vermöge welcher er nicht bei dem Seinkönnen stehen bleiben kann. Der bezeichnete Uebergang darf aber nicht als ein Uebergang in das wirkliche Sein betrachtet werden. Nur in Folge logischer Nothwendigkeit und bloß im Denken muß das un-endliche Seinkönnen in das Sein übergehen. Dies ist kein realer, sondern ein logischer Proceß, ein Uebergehen lediglich in ein „quid-ditatives," nicht in ein „quodditatives" Sein. Weil jedoch die unendliche Potenz des Seins zu Allem, was durch ihr Uebergehn in das Sein dem Denken entsteht, als das Prius sich verhält, und weil ihr die unendliche Potenz des Denkens entspricht, so gewinnt das Denken durch jenen Anfang die apriorische Stellung zu dem Sein und kann daher, ohne die Erfahrung vorauszusetzen, rein apriorisch zu dem Inhalt alles Seins gelangen, obgleich es hier-mit keineswegs zu erkennen vermag, daß dieses oder jenes wirklich existirt. Nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit wird jener ge-sammte aus dem Stoff der allgemeinen Potenz sich entwickelnde In-halt von dem Denken erblickt. Dem gemäß umfaßt die von diesem Prius ausgehende Wissenschaft, die negative Philosophie, in ihrer vollständigen Ausführung die apriorischen Begriffe der wirklich existi-renden Dinge. Sie ist die Wissenschaft der Begriffe, und so wenig, wie es die Geometrie mit dem Wirklichen zu thun hat, bekümmert sie sich um dasselbe [1]).

258. Die unendliche Potenz ist, wie wir gesehen haben, als solche dem Uebergang in das Sein ausgesetzt. Geht sie über, so ist sie nicht mehr die lautere Macht des Seins, sondern dem letzteren verfallen, ein aus sich herausgetretenes, „entgeistetes," sinnloses und schrankenloses Sein. Denn „Geist" bedeutet die Macht, die Potenz über das Sein. Indem sie also dem Uebergang ausgesetzt ist, ist sie zweideutiger, zweifelhafter Natur. Die erste von ihr aus sich ergebende näher bestimmte Möglichkeit ist die des sinnlosen, blinden, schrankenlosen Seins. Aber ihrer Unendlichkeit zufolge führt sie

[1]) l. c. S. 223—225.

über diese erste Möglichkeit hinaus. Sie hat als die unendliche Urpotenz gerade darin ihre Freiheit und Unendlichkeit, daß sie nicht die erste Möglichkeit oder das unmittelbare Seinkönnen ist, sondern daß sie, ohne das Denken zur Entscheidung zu bringen, sowohl das in das Sein Uebergehende, als auch das in das Sein Nichtübergehende, das sich selbst Gleichbleibende sein kann. Somit schließt sie nichts aus und läßt zwei contradictorische Gegentheile zu. Beide Möglichkeiten, die des Uebergehens in das Sein, und die des Sich-Gleich-Bleibens der Urpotenz finden ursprünglich mit einander und unentschieden Statt. Die Unterscheidung tritt erst ein durch das wirkliche Uebergehen der ersten Möglichkeit. Die zweite Möglichkeit, die des Sich-Gleich-Bleibens wird hierdurch erst gesetzt. Ausgeschlossen von jener Unentschiedenheit wird sie in Kraft gesetzt. Da nun in der unendlichen Potenz das Uebergehenkönnen und das Sichgleichbleibenkönnen einander nicht ausschließen, so schließen sie auch eine dritte Möglichkeit nicht aus, nämlich diejenige, welche zwischen ihnen beiden frei schwebt. Das Seinkönnen überhaupt schwebt zwischen dem Sein und dem Nichtsein. Aber der ersten Möglichkeit kommt ein unmittelbares Verhältniß zum Sein, der zweiten bloß ein mittelbares zu, weil sie nur durch Ausschließen ein Seinkönnen wird. Die dritte ist das vom Sein am meisten freie, unmittelbar mit ihm gar nicht in Berührung stehende. Sie kann nicht eher zu Stande kommen, als bis die beiden ersten aus der Unentschiedenheit herausgetreten sind. Dergestalt erzeugt sich aus dem unmittelbaren Inhalt der Vernunft eine geschlossene Totalität von Potenzen, welche der Organismus der objectiv gesetzten Vernunft ist. Zwischen diesen drei Potenzen muß alles Sein sich bewegen [1]).

259. Das unmittelbar Seinkönnende ist das Zufälligste und erscheint als das Unbegründetste, da es den Grund seines Seins nicht in einem Vorhergehenden, sondern in einem Nachfolgenden findet, in Beziehung auf welches es sich zur bloßen Grundlage

---

[1]) l. c. S. 225—227.

macht, zum Relativ Nichtseienden. Sonach nimmt es die Bedeutung der ersten Materie alles Seins an und wird selbst erst zu einem bestimmten Sein, wenn es sich einem höheren Seinkönnen als Substrat hingibt. Das Höhere, das Zweite kann lediglich durch Ausschließung als ein Seiendes gesetzt werden, indem das Erste, mit welchem es in der Urmöglichkeit zugleich gesetzt ist, den Raum für sich allein einnehmen will. Dadurch wird das Zweite ausgeschlossen, wird negirt und somit gesetzt, wird aus seiner „Gelassenheit" herausgerissen und zum Seinkönnen erhöht. Weil ihm die Negation unleidlich ist, ist es genöthigt, sich in seine Gelassenheit wieder herzustellen. Es hat nicht die Freiheit zu wirken und nicht zu wirken, sondern muß wirken, um das Erste zu negiren, von welchem es negirt wird. Diese zweite Negation kann nur darin bestehen, daß das vom Seinkönnen zum Wirklichsein Uebergegangene aus der Wirklichkeit in die Potenz zurückgebracht, aus seiner Entäußerung sich selbst wiedergegeben wird. Hiermit sehen wir a priori ein, wie das erste grenzenlose und entgeistete Sein (das ἄπειρον der Pythagoreer, die Materie Plato's) stufenweise in das Können zurückgebracht, wie seine Stelle nothwendig von einem Beschränkten eingenommen, wie es bei seiner durch gewisse Abstufungen hindurchgehenden Rückkehr in das Können ein Sichselbstbesitzendes, auf der höchsten Stufe ein Sichselbstbewußtes wird. Somit liegt zwischen jenen beiden Möglichkeiten oder Potenzen eine wahre Unendlichkeit abgeleiteter, aus der Urpotenz entspringender Möglichkeiten eingeschlossen. Dadurch, daß die zweite Potenz in der ersten schrankenlosen ein Inneres und ein Aeußeres setzt, entsteht ein Concretes. Denn das Verwachsen der Materie mit einer Potenz, also mit einem Begriff bildet das Concrete. Die zwischen jenen beiden Möglichkeiten eingeschlossenen Möglichkeiten sind Möglichkeiten der concreten Welt, welche von der Urpotenz aus a priori begriffen werden [1]).

260. In dem Verhältniß und Maß, nach welchem die erste

---

[1]) l. c. S. 227 — 230.

in das blinde Sein der Materie übergegangene und außer sich gesetzte Potenz zu einem sich selbst besitzenden Können geworden ist, tritt die zweite Potenz ab, weil sie nicht um ihrer selbst willen ist. Sie hat ihr eigenes Sein nicht zu suchen, sie ist das ganz rein Seiende, sie hat nur das Erste zu negiren und aus seiner Selbstverlorenheit zu retten. In dem Verhältniß also, in welchem sie das ihr Entgegenstehende überwindet, hebt sie ihr Fürsichsein auf. Somit sehen wir uns auch über die zweite Potenz hinausgeführt. Soll im Sein das Bleibende erreicht werden, so muß an die Stelle des durch das Zweite gänzlich überwundenen Ersten ein Drittes gesetzt werden, welchem die zweite Potenz ihre Macht überläßt und welches weder das reine Seinkönnen noch auch das reine Sein ist, da diese Orte oder Sphären schon eingenommen sind. Dieses Dritte kann nur dasjenige sein, was im Sein Potenz ist und im Sein nicht aufhört Potenz zu sein, was als Potenz in das Sein übergehen kann, ohne von seiner Macht über das Sein zu verlieren. Es ist also eine solche Potenz, in welcher die Contradiction zwischen dem Möglichsein und dem Wirklichsein zur Identität erhoben ist. Dies aber ist das vollkommen Freie, welches mit seinem Können thun kann, was es will, weil es in seinem Sein nicht aufhört Potenz zu sein, und um diese zu sein, nicht aufhört zu wirken, ist folglich der Geist, der im Sein nicht Gefahr läuft, und der, auch ohne zu wirken, nicht aufhört Potenz zu sein. Weil dieses Dritte in völliger Freiheit gegen das Zweite ist und sein soll, kann es nicht unmittelbar wirken. Würde es auf die erste Potenz unmittelbar wirken, so käme es im Sein nicht mehr als das Freie an, als das mit dem Sein durchaus Unbemengte, Unbefangene. Bloß durch das Zweite, durch die vermittelnde Potenz kann es sich verwirklichen. Diese zweite Potenz verhält sich zu der ersten negirend, um die dritte zu setzen, von der durch die zweite überwundenen ersten ist die dritte gesetzt. Auch die Urmöglichkeit, so lange sie Potenz bleibt, ist Geist, Freiheit vom Sein. Aber die unendliche Potenz war nur potenzieller Geist, und konnte auch das Gegentheil sein. Das Zweite muß wirken. Das Dritte ist als Freiheit allein mit dem Sein unbemengt geblieben, ist der als Geist gesetzte Geist. Mit seinem Eintritt in das Sein ist das vollendete Sein da. Die-

ses ist da, wo die ursprünglich außer sich gesetzte Potenz ein sich selbst besitzendes, bewußtes Können geworden ist. In dem sich selbst bewußten Können ist, wie wir auf die Erfahrung sehend hinzufügen können, das Ende der Natur. Dieses Können gibt sich einer neuen Bewegung hin, welche nur in und mit Bewußtsein vor sich geht, so daß über der Natur eine zweite Welt, die geistige, sich erhebt. Die Geisterwelt ist daher die zweite, welche zur Natur hinzukommt und mit ihr in einer apriorischen Wissenschaft sich zusammenschließt. — In den angegebenen Sätzen glaubt Schelling den Umriß der negativen Philosophie oder der reinen Vernunftwissenschaft, die Bezeichnung ihrer Hauptprincipien gegeben zu haben [1]).

### b. Die Principien der positiven Philosophie.

261. Die negative Philosophie ist durch ihr Denken, welches allem Sein zuvorkommt, apriorische Wissenschaft. Der Anfang der positiven Philosophie dagegen ist das Sein, welches allem Denken zuvorkommt. Sie bewegt sich von dem Sein, dem kein Begriff vorausgeht, zu dem Begriff, zu dem Ueberseienden. Um wirklich zu Gott zu gelangen, müssen wir von einem Sein ausgehen, welches der Potenz vorhergeht. Dieses keiner Begründung bedürftige Sein ist das Blindseiende und Nothwendigexistirende, das a priori unbegreifliche, welches a posteriori begreiflich werden soll. Somit macht den Beginn der positiven Philosophie dasjenige Sein, welches nie als ein mögliches, als eine Potenz, sondern immer als ein wirkliches, als Actus gewesen, und dessen Wesenheit bloß im reinen Sein besteht. Dieses kann, weil es eben so sehr allem Denken, wie aller Potenz, vorausgeht, das „unvordenkliche" genannt werden. Irgend einmal war nichts Anderes als eben dieses rein oder geradezu Seiende, dem nicht einmal der Gedanke vorangehen kann, und welches daher das ewige ist. Nichts verhindert aber und es steht keineswegs im Widerspruch mit der Natur des

---

[1]) l. c. S. 230—231.

Reinseienden, daß demselben nach der Hand, nachdem es ist, also a posteriori eine Möglichkeit sich darstellt, ein Anderes zu sein, als es unvordenklich ist. In dieser Möglichkeit zeigt sich dem rein Seienden von Ewigkeit her ein Sein, welches es zu wollen vermag, während es sich selbst nicht wollen kann, zeigt sich ihm ein Sein, welches sein und nicht sein kann, also ein zufälliges. Demzufolge wird das Reinseiende sich seiner als des Herrn eines Seins, welches noch nicht ist, bewußt. Indem es sich als Herrn eines dem unvordenklichen entgegengesetzten Seins erblickt, sieht es sich hiermit zugleich als Herrn seines unvordenklichen Seins selbst. Weil es nämlich das Zufällige zu setzen vermag, ist es hierdurch seines Urseins mächtig geworden, kann es den Act des reinen Seins zur Potenz erhöhen. Zunächst ist dies bloß möglich, das heißt, der Natur des Seienden nicht widersprechend, daß das Reinseiende nach der Hand das Seinkönnende sei, daß es aber dies wirklich ist, muß sich erst a posteriori durch den Erfolg darthun. Die Natur des nothwendig Existirenden bringt es mit sich, daß es wirklich existirt, ehe es sich selbst kennt. Es findet sich in jenem blinden Sein, bevor es sich selbst denkt, ist also unvordenklicher Weise seiend, und insofern ist ihm das Sein allerdings ein Nothwendiges, wofür oder wovor es nichts kann. Kein Können geht diesem Sein voraus. Jedoch folgt hieraus keineswegs, daß es nicht nach dem Sein und über dasselbe etwas vermöge. Insofern, als es in jenem blinden Sein sich befindet, ehe es sich selbst denkt und weiß, ist ihm dasselbe ein zufälliges. Hiernach muß im Gegensatz gegen die Annahme, welche Gott gleich mit Bewußtsein setzt, von einem Ursein Gottes ausgegangen werden, welches ihm selbst zuvorkommt. Der Act des Existirens ist ein von Gott nicht Vorgesehenes und Gewolltes, ist damit objectiv ein absolut Nothwendiges, aber dennoch in Beziehung auf Gott ein Zufälliges, weil ein seinem Begriff von sich Zuvorkommendes. Das bloß dem Acte nach, nicht dem Begriffe nach nothwendige Existiren ist das „zufällig Nothwendige." Der reine Act des Seins ist keineswegs selbst wieder durch einen Act geworden, sonst hätte er zuerst Potenz sein müssen. Vielmehr ist er das unzugängliche Sein, bei welchem das Denken auf alles Prius und hiermit auf sich verzichtet. Das Unvordenklichseiende

hat in dem angegebenen Sinn das Sein an sich, ist also das Ansichseiende, und kann nichts Anderes sein, als das seiner Natur nach nothwendig Existirende. Da es aber vor sich existirt, so ist seine Nothwendigkeit nicht durch seine Natur bestimmt, es ist ein bloß dem Acte nach, nur blind und zufällig Existirendes. „Zufällig“ bedeutet hier das Nichtgewollte, Unvorgesehene, wovor das Existirende nichts kann, was es erst hinwegschaffen muß, um in den Stand des Könnens, der Freiheit sich zu versetzen. Man kann das blinde Sein auch als dasjenige erklären, was seinen möglichen Gegensatz zuvor nicht gekannt hat. Jedoch kann dieser Gegensatz nach der Hand sich zeigen [1]).

262. Der einzige Grund der dem blinden unvordenklichen Sein entgegenstehenden Potenz ist das Gesetz der realen Weltdialektik, das höchste Gesetz alles Seins, welches will, daß nirgend etwas Zweifelhaftes bleibe, daß nichts unversucht, Alles offen, klar und entschieden sei. Dies Gesetz ist das der Gottheit selbst und ist nur in dem Sinn über Gott, daß durch dasselbe Gott erst gegen sein unvordenkliches Sein in Freiheit gesetzt wird. Die Idee der Gottheit, die über dem der Wirklichkeit nach Seienden steht, offenbart dem vom Sein gleichsam prävenirten das Zufällige seines Existirens, und offenbart ihm zugleich das Mittel, sich von dem unvordenklichen Sein zu befreien. Die Idee für sich hätte keine Gewalt, die Wirklichkeit mußte vorausgehen. Dadurch daß das Sein vorausgeht und daß von seiner blinden Existenz die Idee ausgeschlossen ist, wird diese zu etwas Reellem und Wirklichseiendem. In der Idee wird für Gott die Potenz offenbar, durch die er sich befreit. Dem gemäß ersieht das in dem unvordenklichen Acte seines Existirens (A) von dem Sein überholte Sein von Ewigkeit die Möglichkeit eines andren Seins als eine solche, die in seiner Gewalt ist, es sieht sich selbst als dasjenige, welches im Bezug auf sein unvordenkliches Existiren ein Anderes sein kann, als ein Seinkönnen durch seinen bloßen Willen. Hiermit wird es sich erst als Wille Gott-

[1]) Schelling l. c. S. 447 — 462.

heit, seine Gottheit besteht darin, daß es im Bezug auf sein unvordenkliches Existiren ein Anderes zu sein vermag. Gott ist also, was das Andere (B) sein kann. Aber er ist dies nur insofern, als er das blinde Sein voraus hat. Indem seine Gottheit in jenem Seinkönnen begründet ist, so ist hier schon seine Gottheit ihm vermittelt, ist ihm dadurch vermittelt, daß er sich als dasjenige, was das Andere sein kann, über sein unvordenkliches Sein emporgehoben sieht. Hier kehren sich folglich die Begriffe um. Das blinde Sein bekundet sich nunmehr als das impotente, negative, dagegen das Seinkönnende, dem jenes Sein vorausging, als das positive. In diesem Seinkönnen liegt die Stärke Gottes, hiermit fängt seine Gottheit an, das Princip der Göttlichkeit ist das Seinkönnen. Ein Wesen, welches in seinem Ursein, worin es von selbst ist, beharren müßte, könnte nur starr und unbeweglich, todt und unfrei sein. Der wahre Gott ist der lebendige. Lebendig ist, was über sein eigenes Sein verfügt, lebendig also ist der Gott, der aus eigner Macht aus sich herausgeht und von dem Sein, welches ihm als das unvordenkliche angehört, verschieden wird [1]). Der Begriff dieses Herausgehens Gottes könnte den Einwand erfahren: damit werde in Gott selbst die Potenz eines ungöttlichen Seins gesetzt, man lasse auf diese Weise Gott ganz übergehen in die Natur, und verfalle so in einen materialen Pantheismus. Hiergegen gilt aber, daß Gott zwar als solcher eine unendliche Potenz zu existiren und außersichzusein ist. Jedoch erstlich ist er nicht eine blindlings übergehende Potenz; denn der Act des blinden Existirens geht voraus und dadurch ist Gott eben so frei gegen die Potenz des Andersseins, als diese ihn in Freiheit setzt. Zweitens hat Gott die Potenz eines ungöttlichen Seins nur als den Stoff, als die Materie seiner Gottheit in sich, um durch Negation dieses gegentheiligen Seins als Geist zu sein, mithin „wirklicher Gott" zu sein, denn dies ist Gottes Begriff [2]).

263. Gleich mit der Erscheinung der ersten Möglichkeit ist Leben und Proceß in Aussicht gestellt. Dasjenige, welches der

---

[1]) l. c. S. 462—465.
[2]) l. c. S. 466—468.

Herr der ersten Potenz ist, und demzufolge schon als „Gott" bezeichnet werden kann — denn die Gottheit besteht in dem Herrsein über das Sein — ersieht sich zugleich als Herrn einer zweiten Möglichkeit, das unvordenkliche Sein zu verwandeln, es für sich selbst zu einem zufälligen zu machen, es zur Potenz zu machen und es damit von sich hinweg zu bringen. Hiermit ist für den Herrn der ersten Möglichkeit die dritte Möglichkeit gestellt, sich selbst als vom nothwendig Seienden freies, als sein und nicht sein könnendes, als Geist zu setzen. Geist ist, was frei ist zu wirken und nicht zu wirken, ist das frei gesetzte Wesen, ein Seinkönnendes, welches seiner mächtig bleibt im Sein, welches in dem ihm frei stehenden Sein sich behält, sich selbst gleich, mithin ein Seinkönnendes bleibt. Die hiermit hervortretende, an der dritten Stelle stehende Möglichkeit kann nicht das unmittelbar Seinkönnende sein. Denn diese Sphäre ist schon durch die erste Möglichkeit eingenommen. Ausgeschlossen von dem unmittelbar Seinkönnenden kann sie auch nicht das Seinmüssende sein, denn dies ist der als seiend gesetzte Act des reinen Existirens. Sie ist also das als Seinkönnendes Seinmüssende, das nothwendige Wesen, welches sich nicht verliert, der Geist. Diese dritte Möglichkeit erscheint dem unvordenklich Seienden, welches schon durch die erste Möglichkeit als Herr gesetzt war, als das Seinsollende, in welchem eben darum der Schluß ist, so daß außer diesen drei Möglichkeiten keine andre vorhanden und daß in ihnen alles Seinkönnende und folglich alles Zukünftige beschlossen ist. Dem unvordenklich Seienden, welches nun Herr seines Seins und seines Wesens ist und beider sich entäußern kann, bleibt hiernach nichts Anderes übrig, als sich zu dem nicht mehr dem bloßen Act der Existenz nach, sondern seiner Natur nach nothwendig Existirenden zu erheben. Alles Andere hat es von sich ausgestoßen. Der reine Act des unvordenklichen Seins, die Grundlage ist bloß die Potenz der Potenz. Es hat sich zu dem seiner Natur nach nothwendig Existirenden, welches implicite in dem reinen Act gesetzt war, wirklich in dem Verhältniß erhoben, als der reine Act seiner Existenz in bloße Möglichkeit oder Potenz sich aufgelöst hat. Es weiß sich als Herrn über sein Wesen und Sein, als das nunmehr durch seine Natur Nothwendige. Das Wissen seiner Un-

abhängigkeit von jenem unvordenklichen Act setzt es in den Stand, an die Stelle des ersten Seins ein freies Sein zu gewinnen. Gott ist der absolut freie Geist, welcher auch über das, worin er Geist ist, sich schwingt, sogar an sich als den Geist nicht gebunden ist und sich als Geist nur als eine Potenz von sich behandelt. Dies ist erst das Ueberschwängliche. Wenn dem unvordenklichen Sein sein ganzes Wesen als aufheblich gezeigt wird, so erhebt es sich in seine Idee und ist erst wirklich Gott, da es als das bloß unvordenklich Seiende bloß der Möglichkeit nach, nur implicite Gott ist. Das unvordenklich Seiende erhebt sich in seine Idee, wenn es sich zu demjenigen erhebt, was durch seine Natur nothwendig existirt. Dieses Nachgewiesene erst, was als Wesen des Existirens nicht bedarf, ist Gott. Nun ist wohl zu bemerken, daß jenes Allem zuvorkommende Sein, welches Gott ohne sein Zuthun hat, lediglich ein Gedanke des Augenblicks, eine Voraussetzung der Sache nach, nicht der Zeit nach ist. So wie Gott in jenem unvordenklichen Sein ist, weiß er sich sogleich als dieses Actes des Existirens nicht bedürftig, als das seiner Natur nach Nothwendige, und gerade in dieser Transcendenz über das ursprüngliche Sein ist er Gott. Von Ewigkeit sieht er sich als Herrn, sein unvordenkliches Sein zu suspendiren, damit es ihm mittelst eines nothwendigen Processes zum selbstgewollten und so erst zum göttlichen Sein werde. Schon vor dem wirklichen Thun weiß er sich als Herrn[1]).

264. Bis jetzt blieb Alles in dem Bereiche der Möglichkeit. Nunmehr ist die Frage zu beantworten, wie Gott bewogen sein kann, die Möglichkeit zur Wirklichkeit zu bringen? Die Antwort ist: er suspendirt den Act seines nothwendigen Existirens, um ein von ihm verschiedenes Sein an die Stelle jenes ersten Existirens zu setzen. Erst als Herr eines von ihm verschiedenen Seins ist Gott ganz von sich hinweg, absolut frei und selig. Er kann nicht nur sich selbst denken wollen. Denn in der Nothwendigkeit, sich ewig selbst zu denken, läge eine ungeheuere Beschränkung, welche

---

[1]) l. c. S. 470 — 475.

nicht einmal ein Sterblicher auf sich nehmen möchte. Immer nur an sich zu denken müßte jeder gesunden Natur der peinlichste Zustand sein. Darum eben ist Gott der „große Selige," weil er im Produciren nicht mit sich selbst, sondern mit etwas außer ihm beschäftigt ist. An dem unmittelbar bloß Seinkönnenden, welches von Ewigkeit her in ihm sich darstellt, und welches nur etwas ist, wenn er will, besitzt er dieselbe Indifferenz des Seinkönnens und Nichtseinkönnens in der Eigenschaft des realen Princips, die in der reinen Vernunftwissenschaft als erste Materie sich ergeben hat. Am Seinkönnen und Nichtseinkönnen hat er den realen Grund, auf welchem er das in der negativen Philosophie als bloße Möglichkeit Enthaltene zur Wirklichkeit führt. Dieselben Potenzen, die in der negativen Philosophie als apriorische vorkommen, kommen hier wieder vor, aber nicht als solche, welche dem Sein vorhergehen, sondern welche das Sein vor sich haben und welche durch das als Wesen gesetzte Sein als durch eine übermaterielle geistige Einheit zusammengehalten werden. Sie sind durch die bezeichnete Einheit zusammengehalten, auch wenn sie wirklich geworden sind, und durch dieselbe in Spannung und in Verschiedenheit gesetzt. Das Zusammenhalten ist nur vermöge eines Processes möglich. Denken wir uns im voraus das Erzeugniß desselben, so wird es eine alle apriorische Möglichkeiten in sich befassende und begreifende Wirklichkeit, eine Welt, von der das Zufällige nicht ausgeschlossen, aber dem Nothwendigen untergeordnet ist[1]).

265. Durch den in seiner Möglichkeit nachgewiesenen Proceß entsteht auf folgende Weise ein von Gott verschiedenes Sein. Das unvordenkliche Sein gibt der Möglichkeit eines anderen Seins erst die Möglichkeit hervorzutreten, und darf eben darum als die Potenz der Potenz bezeichnet werden. Um zur Wirklichkeit zu gelangen, fodert diese Möglichkeit einen göttlichen Willen, dessen materielle Potenz sie demnach ist. Gott kann seinen Willen an sie setzen oder nicht. In diesen Vorsatz Gottes kann sie nur als Mittel aufgenommen werden, in eben diesem Vorsatz muß auch das unvordenk-

[1]) l. c. S. 476—478.

liche Sein aufgenommen sein, an welchem Gott die Macht hat das entgegenstehende Sein in dasjenige zu verwandeln, als was er es wollen kann. So werden für Gott sein Sein und Wesen zu bloßen Potenzen eines zukünftigen und zwar von ihm verschiedenen Seins. In der Eigenschaft des Ueberschwänglichen, welches sein eignes Wesen und Sein außer sich gesetzt hat, ist Gott die unbesiegliche, nicht mehr materielle, sondern übersubstanzielle Einheit, durch die das conträre Sein und das von diesem negirte unvordenkliche Sein zusammengehalten werden, so daß alsdann zwischen beiden ein Proceß nothwendig ist. Denn das unvordenkliche Sein ist zwar durch das conträre aus seiner Existenz herausgesetzt. Aber absolut kann es nicht aufgehoben werden, weil es seine Wurzel in der Ewigkeit hat. Vielmehr wird es durch die Hemmung oder Negation als unendliche Potenz der Existenz gesetzt, so daß es auf diese Weise wirken muß, um durch Ueberwindung des entgegengesetzten Seins sich in seinen reinen Act der Existenz wiederherzustellen [1]).

266. Es fragt sich noch, wie die Ueberwindung des entgegengesetzten Seins zu denken ist? Das in dem conträren Sein eigentlich Seiende ist ein in Gott hervorgerufener, insofern zufälliger, blinder Wille, welchen er an jene zuerst erscheinende Potenz setzt. An diesem ersten nur in einem göttlichen Willen wirkenden Sein haben wir das vermöge des bloßen göttlichen Willens Seiende, welches auch in der allgemeinen Lehre von der Schöpfung als das erste zum Grunde Liegende angesehen wird. Von diesem sagt man, es sei aus Nichts geschaffen, das heißt, es ist bloß ein Sein im göttlichen Wollen. Nichts ist aber überwindlich und nichts kann widerstehen, als ein Wille. So ist auch das zur Wirklichkeit zugelassene andere Sein überwindlich, weil es durch den Willen geworden ist. Die Ueberwindung könnte plötzlich geschehen, aber seitdem der conträren Potenz das Sein eingeräumt ist, kann sie nur stufenweise verdrängt werdeu. Der Wille, welcher die eigent-

---

[1]) l. c. S. 479—481.

liche Energie des entgegengesetzten zufälligen Seins ist, ist ein eigner, selbständiger, er wird stufenweise von dem sich herstellenden reinen Act der Existenz überwunden. Hierbei muß aber noch ein die Stufen bestimmendes Princip wirken, welches sowohl von dem conträren Sein, als von dem stufenweise dasselbe beschwörenden Princip unabhängig sein muß. Denn das Eine hat seiner Natur nach nur den Willen, unbedingt zu bestehen, das andere den Willen, zu überwinden. Jenes bestimmende Princip ist gegeben in der dritten Potenz, in dem Geist, in dem vom Sein freien Wesen, welches sich nicht um das Sein bemüht, sondern affectlos und unbetheiligt im Sein ankommt. Weil es mit dem Sein unvermischt ist, kann es über das Sein gebieten. Das dritte ist sonach das regulirende Princip, so daß wirklich verschiedene Momente und Stufen stehen bleiben [1]).

267. Hiermit finden sich drei Potenzen in dem Processe. Die veranlassende Ursache der ganzen Bewegung ist das dem Ursein (A) entgegengesetzte andre Sein (B), dessen Energie in einem zufälligen, aus den Schranken des bloßen Könnens gesetzten schrankenlosen, blinden, gesinnungslosen Willen besteht. Dieses Sein wirkt ausschließend auf das Ursein, im Anfang völlig ausschließend, so daß dasjenige, was bis dahin reiner Act der Existenz war, jetzt als ein rein aufgehobenes gedacht werden muß. In die tiefste Negation tritt hiermit jene ebenfalls vorgesehene und in den göttlichen Willen aufgenommene Potenz, welche die „besonnene" genannt werden kann. Das Besonnene hat seinen Sitz nicht im Willen. Aber ausgeschlossen vom Sein durch die entgegengesetzte Potenz erlangt es in Kraft seines Urseins die Macht, den schrankenlosen Willen wieder in die Schranke, das heißt, in die Potenz zurückzubringen. Ist dies einigermaßen geschehen, ist durch die Wirkung der zweiten Potenz ein Können am schrankenlosen Sein geschaffen, so ist damit etwas gesetzt, welches nicht bloß Werk jenes ersten Willens, sondern auch des andern gelassenen, aber nun erst wirkend gewordenen ist, ein Drittes außer Beiden. Demzufolge zer-

---

[1]) l. c. S. 481—482.

fällt die Schöpfung in zwei Momente. Das eine ist das Setzen des schrankenlosen Seins, um sogleich wieder in die Innerlichkeit, in die Potenz und Schranke zurückgebracht zu werden. Das andre ist die Verinnerlichung, welche dadurch erfolgt, daß an dem Sein eine Potenz hervorgebracht wird. Die Schöpfung ist nicht einfache Position, gleichsam ein aus sich hinaus Setzen. Vielmehr wird das ursprünglich Daseiende in Schranken gebracht, welches dann dadurch, daß an ihm das Können hervorgebracht worden, ein in sich Seiendes, ein sich selbst Besitzendes ist. Daher ist das Entstandene ein seiner selbst Mächtiges, ein wahres Drittes gegen die beiden Potenzen, ein Ding geworden, und zwar als gemeinsames Erzeugniß der beiden Potenzen ein concretes Ding [1]).

268. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich Folgendes über das Verhältniß der drei Potenzen. Die zweite Potenz ($A^2$) ist die ursprünglich verneinte, aus der Existenz herausgesetzte, welche sich nur insofern verwirklicht, als sie die andre negirt. Als ursprünglich wirkliche konnte sie sich nicht verwirklichen; dies setzt Negation voraus. Darum ist diese Fähigkeit sich zu verwirklichen, diese Potenz und Macht des zweiten Princips eine ihm gegebene. Die zweite Potenz ist das nicht unmittelbar, sondern an der zweiten Stelle Seinkönnende. Ihm mußte die erste Möglichkeit (B) vorangehen. Nachdem B aufgehört hat, Potenz zu sein, liegt es dem ursprünglich Wirklichseienden ob, Seinkönnendes zu sein. Zur Potenz erhöht ist es $A^2$, und hierdurch wird der schrankenlose Wille überwunden. Ist dies nun vollendet, hat $A^2$ keinen Gegensatz mehr, so bliebe am Ende des Processes nichts eigentlich Wirkendes mehr. Da tritt nun erst die dritte Potenz ($A^3$) in die Wirklichkeit. Die Endabsicht des Processes ist, daß jenes Sein, welches Gegenstand der Ueberwindung ist, zur Exspiration gebracht, daß es das Aushauchende wird des dritten Wesens, des Geistes, dem allein zu sein gebührt. Aber gewissermaßen ist doch B schon von der zweiten Potenz ($A^2$) unterworfen. B verhält sich zu $A^2$

---

[1]) l. c. S. 482—484.

als dessen Unterlage, als die Materie, in welcher sich dieses verwirklicht. So weit $A^2$ an B sein Werk vollzogen hat, so weit ist dem $A^3$ Raum gegeben, wie denn schon $A^3$ als das Ordnende, Stufenbestimmende im Proceß waltete. Der Geist ist es, welcher Maß und Ziel setzt und der siegreichen Potenz eine Grenze der Ueberwindung bestimmt. Jede der drei Potenzen ist eine ausschließende, sie coalesciren nur in dem Product, welches dadurch selbständig ist. Jede der drei Potenzen ist noch reine Ursache, und zwar, um hier gleich die Trias der Ursachen anzugeben, ist B die materiale Ursache, aus welcher, $A^2$ die wirkende, durch welche, und $A^3$ die regelnde, nach welcher Alles wird. Schon im Hervorbringen oder Schaffen richten sich die beiden anderen Potenzen nach der dritten, die dritte schwebt ihnen als das eigentlich Seinsollende vor. Nach ihr sehen die beiden andern Potenzen hin als nach ihrem Muster und gehorchen ihrem Willen, sie entscheidet zwischen Beiden. Nur ihr gehorcht B, wenn es sich das von der zweiten an ihm hervorgebrachte Maß gefallen läßt, nur ihr gehorcht die andere Potenz, wenn sie von dem zum Theil überwundenen B abläßt. Die dritte ist diejenige, welche durch ihr bloßes Wollen jedes Werdende auf seiner bestimmten Stufe erhält. Die letzte Absicht des Processes ist also die Ueberwindung des B, damit es in seiner Aushauchung das Höchste setze, welches über einer Welt des mannigfaltigen Seins als überwältigende, Alles beschließende Macht aufgeht [1]).

269. Die Folge des Processes ist Hervorbringung eines seiner Unterlage nach zufälligen, aber seiner Existenz nach dennoch der Nothwendigkeit unterworfenen, auf verschiedenen Stufen vertheilten und doch nicht ungemessenen, sondern einem bestimmten Ende zugehenden Seins, die Hervorbringung einer Welt aller möglichen Dinge, die als Wirklichkeit gesetzt sind. Gott nun ist erst dadurch wirklich Gott, daß er sich als den Herrn der welterzeugenden Potenzen erblickt. Er ist aber schon vor der Welt Herr der

---

[1]) l. c. S. 484 — 485.

Welt, insofern er sie zu setzen oder nicht zu setzen vermag. Ihm verschlägt es nichts, so oder anders zu existiren, in Ansehung seines Seins ist es ihm völlig gleich. Aber auch in Ansehung seiner Gottheit liegt keine Nöthigung dazu, wenn gleich dadurch, daß er die Welt wirklich setzt, ein Zweck erreicht werden muß. Soll nun die Welt eine frei gesetzte Schöpfung des göttlichen Willens sein, so muß zwischen der Ewigkeit Gottes und der Welt etwas in der Mitte stehen. Die Welt als eine mögliche mußte in dem göttlichen Willen enthalten sein. Das Mittel, das nachfolgende Sein sich als möglich vorzustellen, hatte der Schöpfer an jener Urmöglichkeit, welche er in sich trägt, so lange er ist. Diese befreit ihn von seinem unvordenklichen Sein, sie gibt ihm die Möglichkeit, dies Sein als Mittel zur Ueberwindung des entgegengesetzten Seins zu verwenden, sich selbst als frei vom Sein, als reine Potenz, als Geist zu setzen. Das entgegengesetzte Sein wird in verschiedenen Stufen überwunden, und so kann die zweite Potenz sich in verschiedenem Maße verwirklichen. Dies gilt aber auch von der dritten, denn sie ist vermöge der Ueberwindung der ersten. Durch dies Verhältniß ist eine unendliche Mannigfaltigkeit möglicher Stellungen der Potenzen gegen einander gegeben, und bei dem Herrn dieser Potenzen steht es, diese Stellungen alle zu versuchen und die Mannigfaltigkeit der möglichen Welten vor sich im Bilde vorüber gehen zu lassen. Hier erhalten die Ideen, die Urbilder ihre reelle Bedeutung [1]).

270. Bis jetzt ist die Schöpfung nur als eine mögliche betrachtet worden. Daß der Schöpfer diese Möglichkeit in das Werk setzte, ist so wenig, wie überhaupt irgend eine freie That, a priori einzusehen. Weil wir aber eine solche zufällige, jedoch immer mehr in Verstand verwandelte Welt, welche durch die Mittelglieder bis zum menschlichen Bewußtsein emporsteigt, vor uns sehen, so ist es durch die Erfahrung bewiesen, daß das Nothwendigseiende wirklich und der That nach Gott ist, welcher Beweis sich immer mehr ver-

---

[1]) l. c. S. 486—488.

stärkt. Diese Thatsache wird zuletzt sogar zum unmittelbaren Gegenstande des menschlichen Bewußtseins. Wenn nun das wirkliche Setzen der Potenzen und ihres Processes in Ansehung Gottes selbst gleichgültig, wenn es für ihn einerlei ist, ob er diese Potenzen bei sich in der Einheit des ursprünglichen Entwurfs und Vorsatzes, oder ob er sie in der Spannung und Ausschließung hervortreten ließ, so entsteht die Frage, was ihn denn bewog, die wirkliche Welt zu setzen? Denn daß dieses geschehen ist, davon überzeugt uns der Inbegriff des zufälligen Seins, welches an der Stelle sich befindet, wo nichts war, als das nothwendige unvordenkliche Existiren. Hierauf ist zu antworten, daß Gott, wiewohl er sich als Herrn des Seins weiß, dennoch etwas entbehrt, nämlich das Erkanntwerden. Das Verlangen, erkannt zu werden, ist den edelsten Naturen am meisten eigen. Daher dürfen wir nicht Anstand nehmen, in die an sich bedürfnißlose Natur Gottes dies Bedürfniß zu setzen. Der Hauptzweck, um dessentwillen Gott den a priori gezeigten Proceß wollte, ist: erkannt zu sein. Die außer sich gesetzte Potenz sollte zum Wissenden der ganzen Schöpfung, zum eigentlich Gott Setzenden, zum Sitz und Thron der Gottheit werden [1]).

271. Gott ist Herr nur als Herr der drei Potenzen, welche er in untrennbarer Einheit zusammenhält. In ihm sind die drei Ursachen zusammengeschlossen, die materiale, die wirkende und die regelnde, außer denen es keine gibt, als die über ihnen stehende absolute Ursache, welche das Alles in ihnen Wirkende und Bethätigende ist. Der Schöpfer ist nicht der schlechthin Einfache, er ist — da die Mehrheit der Potenzen eine geschlossene Totalität ist — der All-Eine. Hiermit tritt der Begriff des Monotheismus hervor, welcher den Uebergang von der allgemeinen positiven Philosophie zu der Philosophie der Offenbarung bildet. Die Einzigkeit ist eins der negativen Attribute Gottes und gilt von dem unvordenklichen Sein, da das göttliche Sein, der reine Act der Existenz aller Möglich-

---

[1]) l. c. S. 494 — 496.

keit zuvorkommt. Der Einzige ist Gott vermöge seines Seins, welches seiner Gottheit zuvorkommt. Gelangt man über Gott, wie er an und vor sich ist, nicht hinaus, so kann man ihn nur als die absolute Substanz bestimmen. Dies ist der Standpunct des Theismus. Er ist die Lehre, in welcher Gott bloß seiner Möglichkeit nach als die unendliche Substanz gedacht wird. Hierin liegt die Foderung, zu dem fortzugehen, der als Gott ist. Inwiefern der Theismus diese Foderung nicht erfüllt, kann er Atheismus genannt werden. Eine jede theologische Lehre muß über das Verhältniß Gottes zu den Dingen Rede stehn. Geht man zur Welt fort und hält auch da den bloßen Theismus fest, so daß die Dinge nur Bestimmungen der göttlichen Substanz sind, so entsteht der Pantheismus. Dagegen Monotheismus ist die Lehre, welche Gott als solchen, seiner Gottheit nach bestimmt. Die eigentliche Gottheit beruht darauf, daß Gott als der lebendige aus seinem unvordenklichen Sein heraustritt, dasselbe zu einem Momente von sich macht, und sein Wesen davon befreiend es als den Geist setzen kann, womit ihm zugleich die Möglichkeit gegeben ist, Schöpfer zu sein dadurch, daß er seinem unvordenklichen Sein ein anderes Sein entgegensetzt. In diesem Begriffe findet sich nicht mehr jene bloße Einheit der Substanz. Die substanzielle Einheit ist in den Potenzen verschwunden und an ihre Stelle eine übersubstanzielle Einheit getreten. Die Potenzen sind in der Wirklichkeit die Kräfte der Bewegung, in denen sich Gott erst als lebendig bewegt. Gott ist folglich der All-Eine, den Gestalten seines Seins nach nicht Einer, sondern eine Mehrheit. Nur seiner Gottheit nach ist er nothwendig Einer, weil er in allen jenen Gestalten der Wirkende ist. Wird dagegen von seiner Gottheit abgesehen, so ist er nicht Einer, sondern eine Mehrheit. Der Begriff des Monotheismus gibt den Eingang in die speciell christlichen Lehren, er ist der Punct, wo die Philosophie zuerst zu der höchsten christlichen Idee in ein Verhältniß tritt. In der christlichen Trinitätslehre hat der Begriff der All-Einheit seinen bestimmteren Ausdruck, jedoch ist

mit der Alleinheitslehre noch nicht die christliche Dreieinigkeitslehre gegeben [1]).

272. Schon vor der Schöpfung im Vorbegriff derselben hatte Gott die drei Potenzen als die Möglichkeiten eines künftigen Seins. In der Schöpfung sind diese Potenzen in Wirkung. Hier ist eine Mehrheit von Potenzen und wirkenden Ursachen, denen aber noch keine Selbständigkeit zukommt, sondern Einer ist der in Allen Wirkende, ist darum die allein selbständige absolute Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit kann mit einem christlichen Ausdruck, weil sie der Urheber und Anfänger des ganzen Processes ist, Gott und Vater (ὁ ϑεὸς καὶ πατὴρ) genannt werden. Sehen wir auf das Ende des Processes, so wird es vielleicht möglich, jene absolute Möglichkeit in einem noch specielleren Sinn als Vater zu bezeichnen. Sie ist dasjenige, was durch das angenommene Sein den reinen Act der Existenz aus dem Act heraussetzt und ihn zur Potenz macht. Nun gibt es für einen solchen Act, in welchem ein zuvor Seiendes ein zu ihm Gehöriges von sich hinwegbringt und es nicht verwirklicht, sondern es so setzt, daß es genöthigt ist sich selbst zu realisiren, in der Sprache keinen andren Ausdruck, als „zeugen." Die zweite Potenz ist daher die gezeugte. Denken wir uns nun B durch die zweite Potenz wirklich überwunden, so ist diese ein Herr des Seins, wie der Vater, aber als Herr des Seins ist sie nicht mehr bloße Potenz, sondern Persönlichkeit, wie der Vater schon vorher. Sie ist der Sohn, welcher vermöge seiner Herrschaft über das Sein von gleicher Herrlichkeit, wie der Vater ist, von einer Herrlichkeit, die ursprünglich bei dem Vater war und nun dem Sohn vom Vater gegeben ist. Hiermit ist auch die Gottheit Beider dieselbe. Als die dritte Potenz, wie wir wissen, wird durch Gott sein eignes, vom unvordenklichen Sein befreites, aber eben damit negirtes Wesen gesetzt. Erst dann kann das vom unvordenklichen Sein befreite und damit als Potenz gesetzte Wesen als Geist im Sein eingesetzt werden, wenn B überwunden ist durch

---

[1]) l. c. S. 515—529.

$A^2$, und $A^3$ hat gleichfalls die Herrschaft über das überwundene B. Die dritte Potenz ist daher nicht minder Herr desselben Seins, dessen Herren der Sohn und der Vater sind, folglich ist sie gleichfalls eine Persönlichkeit in gleicher Herrlichkeit mit Vater und Sohn. Die Potenz des Anfangs B ist nicht der Vater, sondern bloß die zeugende Kraft des Vaters, nur seine Potenz. Der Vater selbst bleibt außerhalb des Processes. Wirklicher Vater ist er nur theils im verwirklichten Sohne, theils wenn auch der Geist in Persönlichkeit gesetzt ist. Es existiren nicht drei Götter, weil das Sein und also auch die Herrlichkeit des Seins für alle gemeinschaftlich ist. Wo demnach die Entgegensetzung der Potenzen aufhört, da sind nicht mehr Potenzen, sondern Persönlichkeiten, während des Processes sind sie nur Potenzen. Im überwundenen B sind der Vater, der Sohn und der Geist verwirklicht. Somit erhebt sich unsre Betrachtung auf eine höhere Stufe, ja in eine andere Welt. In den Potenzen sehen wir nur den Entstehungsproceß des Concreten der Dinge. Mit den Persönlichkeiten eröffnet sich uns die göttliche Welt und hier erscheint erst die höhere Bedeutung der Potenzen. Das Sein, welches ursprünglich allein bei dem Vater ist, der es aber nur als Möglichkeit besitzt, wird dem Sohn ertheilt, nämlich der Vater hat dem Sohne das Leben, das heißt, das B, worin das Leben ist, gegeben. Der Sohn ist es, welcher dem Vater das Sein als überwundenes wiedergibt, so daß dieser es in dem nämlichen Sinne wieder besitzt als Potenz, als Möglichkeit, in die es zurückgebracht ist. Hierin besteht der höhere Sinn des Processes, daß durch den Vater dem Sohn, durch den Vater und den Sohn gemeinschaftlich dem Geist das Sein verliehen wird [1]).

273. So demnach, wie bisher dargestellt worden, verhält es sich am Ende der Schöpfung. Durch die ganze Natur geht die Spannung der Potenzen, jedes Ding ist ein Verhältniß derselben, keines drückt ihre völlige Einheit aus. Jedes Entstehende

---

[1]) l. c. S. 529 — 532.

ist ein Viertes zwischen den drei Potenzen. Die Spannung der Potenzen aber dauert bloß bis zu dem Ende der Natur, welche auf ihr beruht. Ein jedes Ding der Natur hat ein Verhältniß nur zu den Potenzen. Dagegen der ursprüngliche Mensch, in welchem sich die bezeichnete Spannung legt, hat ein Verhältniß zu den Persönlichkeiten. In ihm drückt sich der letzte Moment der Verwirklichung aus, wo die Potenzen zu wirklichen Persönlichkeiten geworden sind. Da nun die Gottheit erst in den Persönlichkeiten die vollendete, absolute ist, so ist der Proceß in Ansehung der Dinge ein Proceß der Schöpfung, in Ansehung Gottes ein theogonischer Proceß. Er hat nur die Absicht, die Gottheit und die ewigen Verhältnisse zu verwirklichen. In diesem Sinn ist der Ausdruck „theogonisch" zu nehmen. Im letzten Erzeugniß des Processes ist die Differenz der Potenzen aufgehoben. Die Persönlichkeiten treten als solche auf. Zwischen den drei Persönlichkeiten ist der Mensch eingeschlossen, welcher sich unmittelbar nach der Schöpfung am Ort der Freude, im göttlich umhegten Raum befindet, eingeschlossen von den Elohim. Durch den Menschen, als durch das Ziel der Natur, ist aber auch alles Andre in die Gottheit aufgenommen. Es existirt hier nichts Außergöttliches. Jedoch eben dieses, daß sich noch nichts Außergöttliches uns darbot, zeigt uns die Schranke der bisherigen Entwickelung. Die jetzige Welt ist eine außergöttliche. Wir müssen verlangen, daß sie als solche uns begreiflich werde. Dazu ruft uns das Gefühl unsrer Freiheit auf, welches nur in einem freien Verhältniß zu Gott befriedigt ist. Der Mensch ist nicht bloß gegen Gott, sondern auch von dieser Welt frei, von welcher es keine Erlösung gäbe, wenn sie die göttliche wäre. Auch in andrer Beziehung steht das Resultat unsrer bisherigen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in Widerspruch und ist deshalb noch nicht vollendet. Unsere ganze Entwickelung hat ihren Endpunct in der Annahme gefunden, daß im Menschen die Schöpfung abgeschlossen worden sei. Aber wir sehen, wie mit dem Menschen der Kreis des Geschehens sich wieder öffnet. Ueber der Natur und ihrem einförmigen Kreislauf erhebt sich eine neue Welt, gegen welche jene zur stummen, theilnamlosen Vergangenheit wird. Statt des Menschen finden wir ein Men-

schengeschlecht, ein geistiges Leben, welches immer Neues erzeugt. Diese neue über der Natur sich erhebende Welt konnte nicht in der unmittelbaren Absicht der Schöpfung liegen, welche ihr Ziel im Menschen hat. Nur in dem Menschen selbst kann die Ursache dieser neuen Bewegung liegen. Die Absicht der Schöpfung war, daß der Mensch in Gott ruhen sollte. Es ist nun erstlich zu erklären, wie es in der Macht des Menschen lag, daß im Augenblick, da Alles in die Einheit eingehen sollte, Alles in Frage gestellt wurde, wie der Mensch selbst eine eigenthümliche Spannung hervorrufen, sich zum Anfang eines ganz neuen Processes machen konnte. Zweitens ist nachzuweisen, welche Veränderung durch diesen Umsturz in dem durch die Schöpfung hervorgebrachten Sein vor sich ging und wie sie möglich war [1]).

274. Die Schöpfung ist kein einfacher Act. Vielmehr unterscheiden sich in ihr zwei Momente, das negative und das positive, welche beide nicht unmittelbar durch dieselben Ursachen bewirkt sein können. Sie setzen zwei unabhängige Ursachen voraus, deren eine die Wirkung der andern aufhebt. Das Entstehende ist sonach das Erzeugniß mehrerer Ursachen, deren jede an sich unendlich, aber gegen die andre endlich ist. Der Schöpfer findet von Ewigkeit in sich eine Potenz, einen durch sein Wollen entzündbaren, zum Act zu erhebenden Willen. Dieser Wille ist unbegrenzter Natur und eben dadurch impotent, ein bloßer Stoff. Das durch jenes andere Sein aus seiner wirklichen Existenz herausgesetzte unvordenkliche Sein Gottes tritt ihm gegenüber. Nicht dieselbe Ursache, welche den Stoff setzt, kann auch die Form setzen. Der Stoff ist schrankenlos und fodert eine von ihm unabhängige Ursache als Form. Der Schöpfer ist dessenungeachtet Einer, da er die Ursachen anhält, in Gemeinschaft zu wirken. Das Letzte demnach, worin die drei Ursachen sich vereinigen, kommt zwischen ihnen als ein Freies zu stehen. Frei ist es von der ersten Ursache durch die zweite, und dadurch, daß es B zu seiner Grundlage hat, ist

[1]) l. c. S. 533 — 537.

es auch frei gegen A². So zwischen Beiden befindlich erhält es zugleich ein Verhältniß zu der dritten Potenz, welche nicht eigentlich wirkende Ursache, sondern Endursache, und zu der ohnehin nur ein freies Verhältniß möglich ist. Dies ist die einzige Art, zu erklären, wie eine Freiheit geschaffen werde. Das letzte Erzeugniß, in welchem die Spannung der Potenzen sich legt und welches zwischen die drei Persönlichkeiten zu stehen kommt, ist ein rein Bewegliches, ein Freies, in welchem nichts von Substrat und Materiellem sich findet, denn das Materielle ist lediglich im Conflict der Potenzen. Dies rein Bewegliche kann nur Leben, nur Geist sein, in dem Sinne, wie Gott Geist ist. Der Geist ist kein Ding in der nämlichen Bedeutung, wie alles Gewordene, sondern reiner Hauch, lautere Freiheit und Beweglichkeit. Jedoch ist diese Freiheit immer nur eine bedingte, bedingt nämlich dadurch, daß der Mensch in seiner Stellung der Einheit und Uebereinstimmung der Potenzen bleibt. Er ist in diese Einheit gesetzt als absolute Freiheit und Beweglichkeit, daher auch mit der Möglichkeit, sich herauszusetzen. Deshalb war dem Menschen geboten, die Einheit zu bewahren. Er hatte ein Gesetz, welches Gott nicht hat. Gott konnte die Potenzen in Spannung setzen und bleibt auch in der Spannung unüberwindlich als Herr der wirklichen und der möglichen Potenzen. Bei dem Menschen verhält es sich anders. Er ist es, welchem jenes **B** von der Schöpfung her als Grundlage zukommt. Da er es aber bloß als Geschöpf besitzt, gehört es ihm nur als Möglichkeit an. Die Schöpfung ging dahin, dies Princip als Möglichkeit zu setzen. Die genannte Möglichkeit kann sich dem Menschen darstellen als Potenz eines andern Seins, welches in seiner Hand steht. Ja das Gesetz selbst, welches ihm sagt, daß er das **B**, den Grund der Schöpfung, nicht bewegen solle, offenbart ihm die Möglichkeit, diesen Grund wieder empor zu heben. Für den Menschen ist **B** das Nicht-sein-sollende. Das **B** ist ihm zur Bewahrung gegeben und mit der Erkenntniß der Thunlichkeit, es wieder in Bewegung zu setzen, ist ihm der Reiz eingepflanzt, es wieder zu verwirklichen. Ein übernatürlicher Wille würde dazu gehört haben, dieser Versuchung zu widerstehen. Die Folge aber ist eine ganz andre, als die erwartete. Er wollte thun, was

Gott gethan, die Potenzen in Spannung setzen, um mit ihnen als Herr zu walten. Aber so viel ward ihm nicht gegeben. Mit dem Versuch, als Gott zu sein, geht er der Herrlichkeit Gottes vielmehr verlustig. Denn auch der Mensch war Herr der Potenzen, um sie in ihm für Gott mit einer unauflöslichen Einheit zu erhalten. Er glaubte jenes Princip, welches die Ursache der Spannung in der Schöpfung, in ihm aber, wenn es wieder wirkend ward, völlig umgekehrt war, eben so mächtig zu beherrschen, als er desselben in der Potenzialität mächtig war [1]).

275. Gott ist auch vor der Schöpfung der All-Eine. In diesem Selbstbegriffe vor der Schöpfung liegt die erste Potenz, das nachherige **B**, das Tiefste, Innerlichste, Negirteste. Das eigentlich in diesem Selbstbegriff Bestimmte und Gewollte ist die dritte Potenz, in welcher Gott sein Wesen als den Geist setzt, indem es sein Thun ist, sein unvordenkliches Sein zu potenzialisiren und sich selbst als den Geist zu bestimmen. In der wirklichen Schöpfung werden nun die Potenzen umgekehrt. Die conträre Potenz ist das Aeußerste, die andern, welche ihrer Natur nach am meisten positiv sind, sind im Anfange der Schöpfung am stärksten negirt. Gott kehrt — diese Ironie schon in der Schöpfung ausübend — dasjenige heraus, was hinein zu kehren seine Absicht ist. In der Schöpfung ist also eine Umkehrung der Einheit, welche im göttlichen Selbstbegriff ist, die Welt ist daher das „**unum versum**" und der Act dieser Umkehrung die „**universio**". Der Mensch glaubte nun in der Hinauswendung eben so mächtig zu sein, wie Gott in der „**universio**". Er dachte sich damit ein unauflösliches Leben zu erwerben, wie Gott, und eine ewige Bewegung, wie Gott selbst, zu beginnen. Aber das in der conträren Potenz enthaltene Princip ist Grund oder Basis des menschlichen Bewußtseins, ist demselben unterthan, wenn es in seinem Ansich bleibt. Tritt es dagegen in Bewegung, so ist es eine das menschliche Bewußtsein transcendirende und unterwerfende Gewalt. Dieses Princip ist nicht mehr, wie in der Schöpfung, eine göttliche, sondern eine

[1]) l. c. S. 537—540.

außergöttliche, ja widergöttliche Macht. Es stand zwar in der Macht des Menschen, die Welt in Gott zu erhalten. Da er jedoch sich an die Stelle Gottes setzte, so hat er diese Welt für sich, aber außer Gott gesetzt. Diese Welt des Menschen ist ihrer Herrlichkeit entkleidet, hat keinen in ihr selbst liegenden Einheitspunct mehr, welcher der Mensch sein sollte. Nachdem die Herrlichkeit verfehlt worden, in welche die Welt gelangen sollte, ist sie der Aeußerlichkeit hingegeben, wo das Einzelne seine Stellung als Moment verloren hat, und zufällig, sinnlos, außer dem Andern erscheint. Der wahre Sinn jedes Dinges liegt in der Einheit des menschlichen Bewußtseins. Aber anstatt daß nun alles Gewordene in ein ewiges Bewußtsein einginge, ist es dem unwahren Sein anheimgefallen, wie wir jetzt sehen. Von dieser Welt, die vergeblich ihr Endziel sucht und welche jene falsche, nie endende, sondern immer entstehende Zeit hervorbringt, kann sich der eine Mensch, der in uns allen fortlebt, mit Recht den Urheber nennen. Der Mensch meinte mit Hülfe jenes Princips wirklich ein ewiges Leben zu gewinnen. Nun konnte er nicht die Substanz der Welt aufheben, sondern änderte die Form ihres Seins, daß sie eine zerrissene und außergöttliche ward. Eben so konnte er die Substanzen nicht mehr aufheben, aber ihren Sinn und ihre Einheit. Damit ist wieder eine Spannung der Potenzen gesetzt, nur mit dem Unterschied, daß die erste durch den göttlichen Willen, diese durch einen bloß menschlichen gesetzt ward [1]).

276. Für unsre Betrachtung ist besonders die der zweiten Potenz von dem Menschen gegebene Stellung wichtig, wobei in das Besondre der geschichtlichen Verhältnisse der göttlichen Personen, wie sie im Christenthum weiter bestimmt werden, tiefer eingegangen werden muß. Wenn der Sohn von seinem Gehorsam gegen den Vater spricht, schreibt er sich, wenigstens der Möglichkeit nach, einen eignen Willen, ein unabhängiges Sein zu. Die Menschwerdung wird als eine freiwillige Erniedrigung vorgestellt, der er sich also auch entziehen konnte. Dieses freie Verhältniß

---

1) l. c. S. 540 — 541.

konnte am Ende der Schöpfung noch nicht Statt finden. In der Schöpfung war bloß eine einzige Persönlichkeit, der Vater. Am Ende derselben ist auch der Sohn zur göttlichen Persönlichkeit geworden, hat aber kein anderes als ein mit dem Vater gemeinschaftliches Sein zur Beherrschung. Er ist Gott, aber nur in und mit dem Vater, und ohne diesem gegenüber treten zu können, wie dies in der späteren Geschichte seines Verhältnisses geschieht. Jene Einheit bleibt am Ende der Schöpfung nur Idee. Der Mensch ist das in sich selbst zurückgebrachte, also das sich selbst besitzende **B.** Der Mensch konnte das **B**, welches er als bloße Möglichkeit besaß, wieder zur Wirklichkeit erheben. Daß er es that, läßt sich nicht a priori, sondern allein aus dem erfahrungsmäßigen Zustand der Welt erkennen. Dadurch, daß er das in ihm zur Ruhe bestimmte Princip wiedererweckte, wurden die Persönlichkeiten Potenzen und von dem Bewußtsein ausgeschlossen, in welchem jetzt **B** herrscht. Dadurch aber sind sie auch in einem von der absoluten Ursache unabhängigen Sein. Sie haben ein Sein vom Menschen, sind jetzt selbständige außergöttliche Mächte, welche, wenn sie in die Herrlichkeit und Gottheit sich wiederherstellen, dann auch nicht bloß in und mit dem Vater existiren, sondern ihm in eigner selbsterworbener Gottheit gleich sein werden. Das Sein des Sohnes ist jetzt durch Wirkung des Menschen so suspendirt, wie es in der Schöpfung ein durch den Vater suspendirtes war, der ihm die conträre Potenz entgegensetzte. Hiernach ist der Sohn jetzt nicht mehr in einem von dem Vater gegebenen Sein, sondern hat eine von dem Vater unabhängige Stellung. Durch die Wirkung des Menschen ist er aus seiner Gottheit gesetzt und vom Vater getrennt, ohne darum in sich, in seinem Bewußtsein aufhören zu können, göttliche Persönlichkeit und Eins mit dem Vater zu sein. Göttliche Persönlichkeit ist er durch seine ursprüngliche Natur, außergöttlich ist er, da er in einem vom Vater unabhängigen Sein hervorgetreten ist. Er ist Menschensohn und Gottessohn. Nachdem der Sohn durch das Princip, welches ihm schon in der Schöpfung entgegenstand, wieder als Potenz gesetzt ist, wird er das feindliche Princip überwinden müssen. So wird also in Be-

ziehung auf das menschliche Bewußtsein, von dem er durch B ausgeschlossen ist, ein Proceß entstehen, der kein göttlich gewollter, sondern sogar ein gegen den göttlichen Willen eingetretener ist. Allgemein aber ist eine von Gott nicht gewollte, eine außergöttliche Welt geworden. Ganz unbedingt läßt sich freilich nicht sagen, daß Gott diese außergöttliche Welt nicht gewollt habe. Denn war sein Wille gegen dieselbe, so hätte er, da er den Umsturz voraussah, lieber überhaupt keine Welt entstehen lassen. Aber er sah zugleich den Sohn als eine unabhängige Persönlichkeit voraus, diese wurde ihm durch den Sohn gegeben. Die Wirkung des Vaters für sich konnte nie weiter gehen, als bis zur Erzeugung jener Einheit, durch welche die Schöpfung beschlossen ward. Ward die Einheit zerbrochen, so konnte Gott sie nicht wieder herstellen. Seine Wirksamkeit war darauf beschränkt, jene erste Welt zu schaffen. Wiederherstellung konnte bloß durch den Sohn geschehen, welcher nun selbständig geworden. Nur mit Voraussicht auf den Sohn als auf eine selbständige Persönlichkeit konnte der Vater die Schöpfung und somit jenen Umsturz wollen. Vermöge des Vaters allein und des in ihm als demiurgische Ursache begriffenen Sohnes war keine andre als eine Welt des unbeweglichen, unveränderlichen ewigen Seins möglich, nicht aber unsre Welt des frei beweglichen, des erst wahrhaft geschöpflichen Daseins, die Welt des Menschen, welche vermöge des Sohnes, mit Hinaussicht auf ihn möglich war. Der Vater schafft das concrete mannigfaltige Sein, um es dem Sohn als selbständiger Persönlichkeit zu übergeben. Ohne Voraussicht auf den Sohn, ohne den vor der Welt im Sohne gefaßten Vorsatz, ohne den Vorsatz des Sohnes als selbständiger Persönlichkeit gäbe es keine Freiheit, keine Welt in unserem Sinne. Darum hat auch der Vater den Sohn geliebt vor Grundlegung der Welt, weil sonst keine Freiheit, keine Welt existiren könnte. Er schlägt die Freiheit so hoch an, daß er das Schicksal seines Geschaffenen von dessen Freiheit abhängig macht[1].

---

[1]) l. c. S. 542—546.

277. Wenn nun die Welt durch die That des Menschen außer Gott gesetzt ist, so fragt es sich, wie sie fortbesteht? Die Welt und die sie erzeugenden Potenzen sind doch ursprünglich nur im Willen des Alles in Allem Wirkenden gesetzt. Allerdings wirkt dieser Wille auch nach der eingetretenen Entfremdung, jedoch ohne das Entfremdete dadurch zu wollen. Der ursprüngliche Wille Gottes wirkt fort, aber als Unwille, als göttlicher Zorn. Die zweite Potenz hat eine selbständige Stellung erlangt und kann daher dem Sein in seiner Außergöttlichkeit folgen, um es in das Göttliche zurückzubringen. Hiernach sind zwei Zeiten zu unterscheiden. Die erste ist der Aeon des Vaters, während dessen das Sein noch durchaus in der Hand des Vaters, auch der Sohn noch im Vater ist. Die zweite ist die Zeit des Sohnes, welche die ganze Dauer dieser Welt seit der Schöpfung umfaßt. Seit dieser Zeit ist der Sohn eine selbständige Persönlichkeit außer dem Vater, der ihm alles Sein übergeben hat. Die der Schöpfung nachfolgende Geschichte der Menschheit ist nur die Geschichte der zweiten Persönlichkeit. In ihr sind zwei Perioden zu unterscheiden. Nachdem der Mensch in die Gewalt des B gefallen, und dies Princip des göttlichen Unwillens, statt in der Tiefr zu bleiben, offenbar geworden ist und noch mit ungebrochner Macht das menschliche Bewußtsein beherrscht, findet sich die vermittelnde Persönlichkeit in der tiefsten Negation und Einschränkung. Sie ist im Leiden. Die zweite Persönlichkeit ist aus der Herrlichkeit, welche sie bei und mit dem Vater hat, in das Leiden eingegangen, wo sie keinen Raum mehr hat im menschlichen Bewußtsein, sie ist vom Sein ganz ausgeschlossen und darum unfrei, so daß sie nicht nach ihrem Willen, sondern nach ihrer Natur als das Wirkenmüssende dasteht. Dies Leiden aber hat die Bedeutung, sie nur um so mehr sich selbst zu geben, sie selbstbewußter zu machen. Jedoch muß sie sich erst durch eine bloß natürliche und nothwendige Wirkung wieder zum Herrn des ungöttlichen Seins erheben, durch einen Proceß, in welchem sie lediglich als unfreie, natürlich wirkende Potenz waltet. Diese Zeit der bloß natürlichen Wirkung und des Leidens der vermittelnden Persönlichkeit ist die Zeit des Heidenthums. Sie ist auf das bestimmteste im alten Testament, zum Beispiel im Jesaias ange-

deutet. Dort wird der Messias nicht als zukünftig leidend, sondern als gegenwärtig in der ganzen Zeit der herrschenden Finsterniß leidend vorgestellt. „Messias“ aber ist der Name der zweiten Persönlichkeit im alten Testament, als derjenigen, welche vom Anbeginn der Welt, ja vor Grundlegung der Welt zum König und Herrn alles Seins designirt ist. Am Ende des Processes, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seins gemacht hat, erblickt sie sich in der Freiheit, mit demselben nach ihrem Willen zu schalten, entweder alles Sein für sich zu behalten, oder das theuer Erworbene dem Vater zurückzubringen. Sie handelt alsdann nach eigner ungezwungener Entschließung. Dies ist die Zeit ihrer Erscheinung in Christo, und der Inhalt ihres freiwilligen Thuns ist der Inhalt der Offenbarung. Hiermit ist der Standpunct, der Umfang und der Weg für die ganze fernere Entwickelung der Philosophie festgestellt, welche von da an die Geschichte der zweiten Persönlichkeit zu erklären hat. Bei der Behandlung dieser ihrer Aufgabe muß die Philosophie der Mythologie als erster Theil vor der Philosophie der Offenbarung, als dem zweiten, vorangehen. Denn zuvor muß die vom Sein ausgeschlossene vermittelnde Potenz sich wieder zum Herrn des Seins und Bewußtseins machen, ehe sie als Person erscheinen und mit dem Sein handeln kann, wie es dem in ihr gebliebenen göttlichen Willen entspricht. Die Offenbarung bedarf also geschichtlicher Vermittelungen, ohne welche sie unbegreiflich bleibt und welche die Mythologie enthält [1]).

### 4) Zur Kritik der Schelling'schen Lehre.

278. Es ist unbestreitbar, daß Schelling's Philosopheme kein systematisch zusammenhängendes und stetig zur Entwickelung gelangtes Ganze ausmachen. Sie haben in seinem späteren Lebensalter eine von den Leistungen seines früheren sehr verschiedene Richtung genommen. Hierbei ist es seine allerdings immer in einer geistreichen und originellen Manier von ihm durchgeführte

---

[1]) l. c. S. 546—552.

Weise, mehr mit dem Auge der anschauenden Einbildungskraft, als mit dem der prüfenden Vernunft die Gegenstände zu erfassen, und kategorische Behauptungen ohne eigentliche Deduction und Begründung als Machtsprüche hinzustellen, welche in der zweiten Periode schon weit entschiedener, als in der ersten hervortritt, wo sie jedoch auch schon einigen Spielraum einnimmt, und welche in der dritten ganz ausschließlich herrscht. Erwägen wir jene Bemühungen zur Ausbildung seiner Naturphilosophie, durch welche er schon im Beginn des Mannesalters einen glänzenden Ruf und eine mächtige Einwirkung auf sein Zeitalter sich erworben, so zeigte sich hier bald, daß sein ungemein lebhafter und beweglicher Geist nicht dazu geeignet und bereit war, mit Beharrlichkeit eine strenge Methode festzuhalten. Wie sehr es ihm auch gelang, in die durch Kant gebrochene, durch Fichte fortgeführte Bahn der deutschen Vernunftforschung erfolgreich, sie eine Zeitlang lenkend, einzugreifen und die neuen vielversprechenden Ansichten und Aussichten der speculativen Physik zu wecken und anzuregen, so wenig war es ihm gegeben, sie zu einem abgeschlossenen und feststehenden Lehrgebäude zu verarbeiten. Großartig allerdings und in der Absicht gültig war sein Streben, welches die erste und die zweite Periode seiner schriftstellerischen Thätigkeit bezeichnet, die durch Unter- und Nebenordnung real verknüpften obersten Bestimmungen des Seins, die unter der Form logischer Gegensätze dem reflectirenden Denken sich darstellen, mit einem vernünftigen Verständniß in ihrem universellen ursachlichen Zusammenhange zu ergründen und sie auf ihre oberste Einheit in folgerechten Begriffsentwickelungen zurückzuführen. Aber das Höchste, was die von ihm selbst willkürlich producirte und im Bezug auf Andere postulirte intellectuelle Anschauung ergriff, blieb ein Gebilde der Phantasievorstellung unter den Benennungen des absoluten Ichs und der absoluten Identität. Was die pantheistische Grundansicht seiner speculativen Physik — die Vereinerleiung Gottes oder des denkenden Urwesens und der Natur oder des gedachten Wesens der Dinge im Allgemeinen — betrifft, so wird in ihr die vernunftgesetzmäßige Anerkennung des idealen Bestimmtseins alles im Raum und in der Zeit Vorhandenen und Wirkenden, des Organismus der Welt und der allumfassenden Einheit

der weltbegründenden Macht in einer verworrenen, durch einen wesentlichen Irrthum getrübten Weise gefaßt. Sie verkennt, daß jenes ideale Bestimmtsein, die Einheit des Idealen und des Realen, die in allen Dingen sich ausspricht, nur als der Ausdruck des idealen Bestimmens, des allbewußten Waltens für unsre vernünftige Causalbetrachtung sich offenbart, daß die Welteinheit, welche die gesetzte, begründete Einheit der geordneten absoluten Vielheit oder der Allheit ist, über sich hinauf zu der ursprünglichen absoluten Einheit der setzenden und begründenden, vermittelst des Systems der Zwecke uud der Wirkungsnormen vereinigenden und ordnenden Einheit weist. Dieses Vereinigen und Ordnen ist die ewige Manifestation des Denkens und Wollens der göttlichen Vernunft.

279. Ungeachtet der Unzulänglichkeit des in ihr wirklich Erreichten muß der Schelling'schen Naturphilosophie bei unparteiischer Erwägung der Stelle, welche ihr in dem geschichtlichen Fortgang der philosophischen Bestrebungen angehört, eine hohe Wichtigkeit und ein ausgezeichnetes Verdienst zuerkannt werden. Sie hat den bis dahin nur durch Spinoza's Werke in der neueren Philosophie repräsentirten Pantheismus aus der Steifheit, Beschränktheit und Dürftigkeit der ontologischen, psychologischen und ethischen Begriffe, welche in Spinoza's Ethik die Materialien der freilich dort fest verschlungenen Kette von Demonstrationen bilden, zu einer vielseitigen, geistreichen und lebensvollen Auffassung dieser Begriffe erhoben. Insbesondere hat sie einen Hauptmangel des Spinozismus verbessert, welcher darin besteht, daß derselbe die beiden unter der Leitung des Cartesischen Lehrbegriffs von ihm festgehaltenen Attribute, die Ausdehnung und das Denken bloß neben einander in der Einheit der Substanz bestehen läßt, ohne eine wahrhaft innere, dynamische und ursachliche Verknüpfung derselben gelten zu lassen. Sie hat im Gegensatze gegen die Voraussetzung eines bloßen Parallellismus jener vermeintlich einander nebengeordneten Attribute ihre volle Berechtigung in ihrem Streben, das Verständniß durchzuführen, daß alles im Raum und in der Zeit regelmäßig Hervortretende, unmittelbar Reale die Offenbarung der Idee, und daß die Bedeutung und Macht des Idealen eben diese

ist, in der unmittelbaren Realität sich zur Darstellung zu bringen. Gegenüber der Kantischen Schule hat sie der unwahren Vorstellung von der bloß subjectiven, die objective Realität des Wirklichen in keiner Weise erreichenden Bedeutung des menschlichen Erkennens einen kräftigen Widerstand entgegengesetzt, ja den Subjectivismus in der Meinung aller hinter ihrem Zeitalter nicht zurückgebliebenen Freunde der Philosophie überwunden. Sie hat ferner die beschränkte irrthümliche Annahme eines trennenden Gegensatzes zwischen den vermeintlichen geistigen Substanzen und den körperlichen Substanzen zurückgedrängt, und dadurch für eine fruchtbare Behandlung sowohl der philosophischen Elemente der Naturwissenschaft als des ganzen Umfangs der Geistesphilosophie ein wesentliches Hinderniß beseitigt und eine wichtige Bedingung dargeboten. Sie hat endlich in unsrem Jahrhundert dem Pantheismus die lebhafte Theilnahme und Anhänglichkeit ausgezeichneter Köpfe verschafft und ihn der durch Hegel zu Stande gebrachten dialektischen Entwickelung entgegengeführt, wodurch sie einen bedeutenden Antheil an der Erreichung einer nothwendigen und höchst interessanten Stufe in der Fortbildung der Philosophie nimmt.

280. Wenden wir unsere Betrachtung von den Arbeiten, durch welche Schelling als Führer des Chors der Naturphilosophen und insbesondere als unmittelbarer Vorgänger Hegel's eine ruhmvolle Stelle unter den Koryphäen der Philosophie sich erworben, auf die spätere Metamorphose seiner speculativen Denkart und Absicht, so müssen wir es beklagen, daß hier als vorherrschend ein Gewebe von Dichtungen und von willkürlichen Deutungen des geschichtlich Gegebenen uns entgegentritt, welches den Gehalt und Werth eines Beitrags zur Förderung des philosophischen Bewußtseins kaum noch erkennen läßt. Seine Anschließung an die kirchlichen Ueberlieferungen ist aus der Sphäre der freien Vernunftforschung heraus und in die der Scholastik hinein getreten, und eine gesuchte, erkünstelte Vorstellungsart und Ausdrucksweise zeigt sich nunmehr in Allem, was er hinsichtlich des Verhältnisses, zwischen einer negativen und einer positiven Philosophie und zum Behuf seiner Auslegungen der alten Mythologie und der christlichen Dog-

matik vorbringt. Sein Vorgeben, daß seine frühere Identitätslehre den nämlichen Standort habe behaupten sollen, den er nachmals der negativen Philosophie angewiesen, ist grundlos. Aus dem Gesichtspunct seines absoluten Identitätssystems erklärte er im Widerspruch mit dem der negativen Philosophie: es gebe durchaus kein apriorisches Erkennen, die Vernunfterkenntniß sei nicht apriorisch, denn für sie existire nichts, zu dem sie als das Prius sich verhalten könne, das Posterius müßte die Wirklichkeit sein, allein das Ewige, das von der Vernunft Erkannte sei auch das Wirkliche ganz und vollkommen [1]). Jetzt soll die negative Philosophie die reine Vernunftwissenschaft sein, welche den unmittelbaren angebornen Inhalt der Vernunft, der in der apriorischen Möglichkeit, in der unendlichen Potenz des Seins bestehe, zu entwickeln habe. Sie ist aber, abgesehen von den phantastischen Vorstellungen, welche Schelling ihr zugetheilt hat, schon ihrem angeblichen Ursprunge nach ein leeres Phantom. Denn dies ist entschieden gewiß, daß ein Inhalt von Erkenntnissen, auch von einer Erkenntniß des bloß Möglichen, dem Menschengeist nicht angeboren sein kann. Es ist unmöglich, zufolge der intellectuellen Nothwendigkeit der von einem zeitlichen Anfangspunct ausgehenden und nach einem inneren Zusammenhang in einer natürlichen Auseinanderfolge der Begriffe und Urtheile fortschreitenden Genesis jedes individuellen Bewußtseins, daß irgend eine wesentliche Erkenntniß und Ueberzeugung, so wenig, wie eine außerwesentliche, eine ursprünglich im Geiste vorhandene und unvermittelte sei. Nicht weniger leer von allem wahren und fruchtbaren Erkenntnißinhalt und nicht minder in Widerspruch mit den Anfoderungen an eine wissenschaftliche Behandlungsweise, wie es die Principien der negativen Philosophie sind, ist das, was von der positiven Philosophie Schelling's zur Kenntniß des Publicums gekommen. Sie ist entfremdet dem Bereiche der freien, allein durch die Regeln der Methode beschränkten Vernunftforschung. Sie enthält in der That nur mythische Erzählungen

---

[1]) Darleg. des Verhältn. der Naturphilos. zu d. verb. Fichte'schen Lehre S. 68.

statt philosophischer Expositionen. Sie folgt der scholastischen, aber nicht mehr durch die Bildungsstufe des Zeitalters gerechtfertigten Tendenz, den Satzungen des kirchlichen Traditionsglaubens, welche in den Zeiten geistiger Nacht aus dem Mißverständniß der Bibel und aus Bruchstücken einer verdorbenen Speculation hervorgegangen, eine scheinbare dialektische Begründung zu verschaffen. Sie verwirrt den ewig jungen und lebensvollen Kern der ursprünglichen Lehren des Christenthums mit den veralteten, innerlich erstorbenen Kirchendogmen. Widerspruchsvoll ist ihre Annahme, daß von Ewigkeit her bloß das wandellose Sein gewesen, das veränderliche aber, wie die Zeit selbst, einen zeitlichen Anfang genommen. Wird dem Bestehen einer Wirklichkeit, deren Sphäre durch ein einziges unveränderliches Sein ohne die Vielheit entstehender und vergehender Dinge erfüllt sein soll, die Anfangslosigkeit in zeitlicher Hinsicht zugeschrieben, so muß ihm schlechterdings auch die Endlosigkeit in der nämlichen Hinsicht beigelegt werden. Eine Wahrheit und Ordnung der Wirklichkeit, welche keinen zeitlichen Beginn hat, ist dem gemäß eine ewige, sie kann unmöglich einem Punct sich nähern und einen Punct erreichen, wo sie aufhören und einer neuen Wahrheit, einer neuen Ordnung des Wirklichen weichen müßte. Demzufolge ist es durchaus unzulässig und der Gesetzmäßigkeit unsres Erkennens widerstreitend, das Werden überhaupt als einst geworden zu betrachten, eine zeitliche Schöpfung der Welt der wandelbaren Dinge anzunehmen. Das Entstehen und das Vergehen, also das Auseinander-Hervorgehen und das Ineinander-Uebergehen der endlichen Einzelwesen kann nicht anders, als in einer unentstandenen und unvergänglichen Ordnung ihrer Auseinanderfolge unter solchen Bestimmungen der Identität und der Beharrlichkeit, welche denen der Verschiedenheit und der Veränderlichkeit zum Grunde liegen, als möglich und als wirklich wahrhaft von uns gedacht und erkannt werden. Ist hiernach die vermeintliche Thatsache der zeitlichen Weltschöpfung, welche Schelling a posteriori erkannt zu haben wähnt, ein Phantom, ist es in der That Gedankenlosigkeit, die Kategorie des Entstehens und Vergehens, welche bloß im Bezug auf die einzelnen individuellen Weltkörper und Weltkörpersysteme ihre Geltung haben kann, auf das Sein des Universums in

seiner absoluten Totalität zu übertragen, so bedarf der wunderliche Wahn, welcher dem moralischen Verhalten der Bewohner unsres Planeten einen Einfluß auf die Weltschöpfung zuschreibt, keiner ernsten Widerlegung.

### 5) Die Schelling'sche Schule.

281. Das Neue, Kühne, Großartige und Vielversprechende in den Ansichten und Entwürfen der Schelling'schen Naturphilosophie, und die relative Gültigkeit, welche der Standort der Identitätslehre in seinem Verhältnisse zu den untergeordneten Gesichtskreisen des Dualismus, des Subjectivismus und des einseitigen Idealismus behauptet, gewann dieser Lehre die lebhafte Theilnahme vieler talentvoller Köpfe. In kurzer Zeit bildete sich eine zahlreiche Schule von Anhängern derselben, welche theils an der phantastisch speculativen Naturconstruction fortarbeiteten, theils auch der Behandlung des ideellen Theiles des Systemes ihren Fleiß widmeten, und in die Gebiete der Psychologie, der Religionslehre und der Aesthetik, wie auch der Geschichte und Mythologie das neue Licht der intellectuellen Vernunftanschauung trugen [1]). Das Ziel, welches ihnen für ihre Bestrebungen vorschwebte, konnte nicht höher gesteckt sein. Denn sie hofften die glücklichste und entscheidendste Reformation nicht bloß in dem Umfange der Naturlehre und der philosophischen Speculation hervorzubringen, sondern auch für jede andere Wissenschaft und für die Kunst zu veranlassen. Ausgesprochen hatte ihnen ihr Führer, daß die Zeit gekommen sei, wo die Wissenschaften insgesammt zu dem engsten Bündnisse sich vereinigen müßten, um das Höchste zu erreichen, wo selbst das Interesse der Kunst und der Poesie mit dem des Wissens absolut eins zu wer-

---

[1]) Unter ihnen sind vorzugsweise zu nennen — außer G. W. F. Hegel — B. H. Blasche, C. A. Eschenmayer, J. Görres, D. G. Kieser, G. M. Klein, K. C. F. Krause, W. Nasse, L. Oken, F. J. Schelvers, G. H. Schubert, H. Steffens, B. Troxler, J. J. Wagner, P. F. v. Walther, J. Weber, K. J. Windischmann.

den anfange, und wo in allen nothwendigen Theilen der menschlichen Bildung eine allgemeine Wiedergeburt eintreten werde. Jedoch entsprachen die Mittel, mit deren Hülfe sie so große Hoffnungen zu erfüllen sich getrauten, einem Zwecke zu wenig, der zunächst auf die Ausbildung des Erkennens der Natur gestellt die strengste sorgfältigste Methode nicht bloß in der Bearbeitung der philosophischen Begriffe, sondern auch in der empirischen Beobachtung und in der Verknüpfung der Erfahrungen zur Theorie erfodert. Im Gegensatz aber gegen ein angemessen methodisches Verfahren zeigte sich in der Schule vorherrschend die Phantasiethätigkeit, das spielende Trachten nach geistreichen Einfällen und Aeußerungen der Genialität, ein die Erfahrung nicht genug berücksichtigendes und der Beobachtung voreilendes oberflächliches Bestimmen der Qualitäten und Gesetze der Natur vermittelst eines willkürlich angepaßten Formalismus und Schematismus, Vernachlässigung der Kritik in der Auffassung des Alterthumes und in der Behandlung der Geschichte, und die Geringschätzung des an die logische Methodik sich bindenden und auf Deutlichkeit des Begriffes gerichteten Denkens, welches unter der Benennung des reflectirenden Verstandes als eine zur höheren Forschung unzulängliche Geistesthätigkeit betrachtet wurde. Ueber den haltungslosen poetischen Taumel und den pantheistischen Schwindel, welcher unter den Sehern des Absoluten um sich griff, führt sogar Schelling selbst an mehreren Stellen seiner Schriften Klage. Am bedeutendsten in der Reihe der hierher gehörigen Naturlehrer dürfte durch den Verein gründlicher Forschungen in dem Gebiete der Naturgeschichte mit einer speculativen Auffassung des Naturganzen Oken [1]) sich erwiesen haben. Sein ausgezeichnetes gelehrtes Verdienst überstralt die Mängel des philosophischen Verfahrens, welche der in paradoxen Machtsprüchen (deren Härte jedoch die späteren Ausgaben beträchtlich gemildert haben,) und in spielenden Formeln und Vergleichungen sich bewegende

---

[1]) geboren zu Offenburg 1779, studirte in Göttingen, Professor in Zürich seit 1832, wo er 1851 starb, früher Professor in Jena seit 1807, und in München seit 1827.

speculative Theil seines Lehrbuchs der Naturphilosophie [1]) bekundet.

282. Am besonnensten und ruhigsten wurde in dieser Schule von Bernhard Heinrich Blasche[2]) der reine, unverstellte und ungeschminkte Pantheismus als die einzig philosophische und den Vernunftbedürfnissen vollkommen genügende Weltansicht in mehreren schätzbaren, durch die Klarheit und Offenheit der Sprache sich empfehlenden Schriften dargestellt. Das Weltall ist ihm der wirkliche Inbegriff jeder Existenz, Gott dagegen der absolute Grund aller Existenz, die von Ewigkeit zu Ewigkeit in der Wirklichkeit des Universums real werdende Allmöglichkeit. Die Weltregierung besteht in dem Walten allgemeiner Naturgesetze, unter denen auch die Entwickelung des gesammten Bewußtseins steht. Die Durchdringung des heiligen Dunkels derselben ist eine unendliche Aufgabe, welche in der Menschwerdung Gottes fortwährend behandelt wird. Diese Menschwerdung ist nämlich die Offenbarung Gottes in der ganzen Menschheit, welche keineswegs auf unseren Planeten beschränkt sein kann. Jedes Ding ist eine vorübergehende Schranke des unendlichen Wesens, ein einzelnes verwirklichtes Moment desselben. Die göttlichen Eigenschaften sind ganz anders zu bestimmen, als dies auf dem der Religion eigenthümlichen und

---

[1]) in drei Bänden, Jena, 1809—1811, 2te Ausg. 1819, 3te Ausg. 1843.

[2]) geb. 1776 zu Jena, wo sein Vater Professor war, gest. 1832 in Waltershausen als fürstlich schwarzburgischer Educationsrath. Unter seinen Schriften sind hier vorzugsweise zu erwähnen: Das Böse im Einklange mit der Weltordnung, Leipz. 1827, Kritik des modernen Geisterglaubens, 1830, Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt, als Einleitung in eine philosophische Dogmatik zu betrachten, Erfurt und Gotha 1831, Philosophische Unsterblichkeitslehre, oder, wie offenbart sich das ewige Leben? ebendas. 1831.

irrthümlichen Standpuncte der Sonderung Gottes und der Welt geschieht. Die Allmacht ist das entwickelte oder thätig gesetzte All-vermögen, die Thätigkeit der allschaffenden Natur. Die Allwissenheit fällt nicht in Gott als in das absolute Wesen, sondern gehört dem Universum an. Jeder einzelne Wissende nimmt an ihr Theil, ist ein Mitglied des Organismus der Allwissenheit. Allanwesenheit dagegen ist Gottes unmittelbare Eigenschaft, indem Gott allen Dingen anweset, das heißt, das allgemeine Wesen aller Dinge ist. Eine individuelle Fortdauer des Menschen kann es nicht geben, das ewige Leben ist das Allleben der Welt, welches im fortwährenden Wechsel durch das endliche Einzelleben sich verwirklicht [1]).

283. Die beiden am sichtbarsten hervortretenden Mängel der Schelling'schen All-Eins-Lehre, theils ihre Unfähigkeit, die Probleme der philosophischen Moral und Religionswissenschaft auf eine die Urtheilskraft und das Gemüth befriedigende Weise zu lösen, theils ihre rhapsodische und nicht zur strengen Wissenschaftlichkeit durchgedrungene Form gaben sich bald auch innerhalb der Schule mehreren ihrer frühesten Anhänger kund. So sprach sich bei Eschenmayer [2]) die Anerkennung jener Unfähigkeit dadurch aus, daß er die Meinung aufstellte, Gott und das Selige stehe unendlich höher, als das Absolute und das Ewige. Das Letztere allein sei Gegenstand der philosophischen, von Schelling in ihre vollen Rechte eingesetzten Speculation. Das Erstere dagegen könne nicht durch das Denken und durch die Vernunft-

---

[1]) Vergl. Blasche's „Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt," und „Philosophische Unsterblichkeitslehre."

[2]) Christoph Adolf von Eschenmayer, geb. 1770 zu Neuenburg im Würtemberg'schen, seit 1800 Oberamtsarzt zu Kirchheim, seit 1811 außerordentlicher, seit 1818 ordentlicher Professor der Philosophie zu Tübingen, 1820 zum Ritter des würtemb. Kronordens ernannt, legte 1836 seine Professur nieder und zog sich in den Ruhestand zurück, in welchem er noch 16 Jahre zu Kirchheim, wo er sich angekauft hatte, lebte. Er starb 1852.

forschung, sondern nur vermittelst eines auf Beides Verzicht leistenden Glaubens und Ahnens erfaßt werden [1]). In dem allgemeinen Theile seines Grundrisses der Naturphilosophie [2]) erklärte er später, daß seine Untersuchung alle speculativen Momente gänzlich entfernt halte, weil diese insgesammt nichts taugen, und daß sie bloß bei dem Logos stehen bleibe, wie dieser durch das Evangelium verkündet werde. Auch in der Sphäre der Naturphilosophie sei es die christliche Ansicht, durch welche jeder Ueberrest der alten heidnischen Philosophie theils aufgehoben, theils berichtigt werden müsse. Alles überhaupt im Gebiete der erkennbaren Wirklichkeit sei aus dem unbedingten Wohlgefallen des an sich unerkennbaren und unbegreiflichen Gottes abzuleiten, dessen Sein und dessen mit unbedingter Machtvollkommenheit wählendes Denken und schaffendes Wollen ohne Deduction und Demonstration vorausgesetzt werden müsse. Gleichfalls gelangte Johann Jacob Wagner [3]) zu der Ueberzeugung, das Princip der Religion und der Sittlichkeit fehle in Schelling's Lehre, und diese sei deshalb nur eine gehaltlose Speculation. Er äußerte, nachdem er den pantheistischen Standpunct verlassen, zunächst die Meinung [4]): das Absolute, der ewige Quell des Seins und des Erkennens könne in Beziehung

[1]) Vergl. Eschenmayer's: Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie, Erlang. 1803, und Religionsphilosophie, 3 Thle, Tüb. 1818—1824.

[2]) Tübingen, 1832.

[3]) geb. in Ulm den 21. Januar 1775, studirte 1795—1796 in Jena, später in Göttingen. Er wurde, nachdem er sich bereits durch mehrere Schriften bekannt gemacht, 1804 als Professor der Philosophie in Würzburg angestellt. Hier 1809 in den Ruhestand versetzt lehrte er seit Michaelis dieses Jahrs in Heidelberg, 1815 ward er nach Würzburg zurückberufeu, 1834 wiederum quiescirt. Er starb in Neu-Ulm am 22. November 1841.

[4]) in der Vorrede zu seinem System der Idealphilosophie, Leipz. 1804.

auf die Wissenschaft nur durch eine freie Anerkennung vorausgesetzt, aber keinesweges in die Wissenschaft hineingezogen oder mit ihr vermittelt werden. Von der Idee der Gottheit müsse alle Construction anfangen, jene dürfe aber nicht in diese hineingezogen werden. Die lebendige Gestalt des Absoluten sei die Welt, in der Extension als Natur schaffend, in der Intensität als Geist erkennend. Ueber Beiden stehe die Gottheit als Seele des Ganzen. Später ergriff er die Ansicht[1]), die Philosophie sei eine auf Religion ruhende, sowohl in der Weltgeschichte als in der Naturwissenschaft anschaulich hervortretende, im Gleichgewicht ihrer idealen und ihrer realen Seite auszuführende, und durch die Erkenntniß des in der Mathematik niedergelegten Weltgesetzes zu organisirende Wissenschaft. Dieses Weltgesetz sei der Typus, vermittelst dessen die Gottheit in der physischen und in der geistigen Welt sich offenbare, der allen räumlichen und zeitlichen Erscheinungen zum Grunde liege, als Zahlenlehre und als Figurenlehre sich anschaulich machen lasse, und nach welchem die Philosophie ihre viergliedrigen Constructionen zu entwerfen habe. Als seinen letzten gelungensten Versuch, das Eigenthümliche der philosophischen Constructionen darzulegen, und als das Ziel seines vieljährigen Forschens bezeichnete dieser vielseitige und unermüdlich thätige, aber zu keiner Klarheit und Festigkeit der Ansicht durchgedrungene Denker sein „Organon der menschlichen Erkenntniß[2]), worin er die über die Mathematik sich erhebende organische Form der Erkenntniß dargestellt zu haben meinte, welche auch Weltgesetz sein müsse, da die Erkenntniß das Bild der Welt sei. — Die größere Anzahl der in Schelling's Schule gebildeten Freunde der Naturphilosophie ward vermöge ihres Unbefriedigtseins durch die zu viel versprechende und zu wenig erfüllende pantheistische Weltanschauung derselben, bei einer Uebermacht der Phantasie über den Tiefsinn und einer hierin begründeten Abneigung und Untüchtigkeit im Bezug auf das nüchterne und besonnene

---

[1]) Theodicee, Bamb. 1810. Mathematische Naturphilosophie, Erlang. 1811.

[2]) Erlang. 1830.

Streben, das philosophisch wissenschaftliche Denken in seiner Strenge und Reinheit festzuhalten und geltend zu machen, zu einer pietistischen und mystischen, den kirchlichen Dogmen sich anschmiegenden Glaubensansicht geführt, welche das Princip der Freiheit und Selbständigkeit jenes Denkens, und hiermit alle ächte Eigenthümlichkeit und fruchtbare Bedeutung des speculativen Strebens fallen ließ. Der zugleich geistreichste und vielseitigst gebildete Vertreter dieser Richtung war unstreitig Heinrich Steffens [1]), welcher in seinen zahlreichen Schriften sowohl mannigfache naturwissenschaftliche, als auch psychologische, moralische, politische und religionsphilosophische Untersuchungen [2]), zuletzt die reichhaltige Geschichte seines Lebens [3]) in einer anziehenden, kräftigen und lebendigen Darstellungsweise veröffentlicht, und gleichfalls als Dichter durch seine interessanten Novellen sich erwiesen hat. Ermüdet, wie er selbst gesteht, von einem langen Kampfe mit dem Wissen, dessen Begründung ihm nicht auf eine ihn befriedigende Weise gelang, wendete er sich in seiner späteren Lebenszeit zum kirchlich dogmatischen Glauben und fand von da an seine Ruhe in der Ueberzeugung, daß alles menschliche Treiben sündlich von Anfang an, alles irdische Dasein auf das tiefste verderbt, und die unmittelbare Erkenntniß der ursprünglich gegebenen Thatsache dieses Verderbnisses zugleich die Wurzel und die Frucht des Christenthums sei.

Zu der Schelling'schen Schule insofern gehörig, als er die

---

[1]) geboren zu Stawanger in Norwegen den 2. Mai 1773, seit 1832 Professor der Philosophie zu Berlin, früher in Breslau, gest. den 13. Februar 1845.

[2]) Hierher gehören: Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, Berl. 1806, Caricaturen des Heiligsten, 2 Bde. Leipz. 1819—21, Anthropologie, 2 Bde, Bresl. 1822—24, Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, Bresl. 1823, 2te Aufl. 1831, Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Lutherthum ist, eine Confession, Bresl. 1831, Christliche Religionsphilosophie, 2 Thle, Bresl. 1839.

[3]) Was ich erlebte. Aus der Erinnerung niedergeschrieben, 9 Bde. Bresl. 1840—44.

durch Schelling im Anfang unseres Jahrhunderts dem höheren speculativen Streben eingeprägte Richtung auf die Geltendmachung der absoluten All-Einheitslehre gleichfalls ergriffen, behauptete Karl Wilhelm Ferdinand Solger übrigens eine selbständige Absicht und Methode seines philosophischen Forschens. Geboren zu Schwedt in der Ukermark 1780 starb er schon 1819 als Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin. Nur in einer allerdings sehr anregenden, sinnreichen und originellen Weise von ihm angedeutet, aber weder zu einer festen Begründung, noch zu einer klaren Entwickelung geführt sind die allgemeinen metaphysischen Grundgedanken seines Systemes in seinen „philosophischen Gesprächen" (1817) und in mehreren Aufsätzen, welche der zweite Band seiner „nachgelassenen Schriften" (1826) enthält. Er findet in unserem „höheren vollen Selbstbewußtsein" die Offenbarung des göttlichen Lebens, welches ihm der mystische Uebergang des allgemeinen allumfassenden Wesens in die Existenz ist. Dieser Uebergang, wodurch es sich selbst wechselsweise als Wesen und als Existenz sowohl schafft, wie aufhebt, soll das Allgegenwärtige und für unser Bewußtsein überall sich Kundgebende, in der Natur die gegenwärtige Nothwendigkeit, im Organismus das Leben, in unserem Wissen das Wahre, im Handeln das Gute, im Hervorbringen das Schöne, im Selbstbewußtsein die Religion sein. Aus einem einzigen Fache des von ihm angenommenen Bezirkes der Philosophie, aus der Aesthetik, hat er eine ausführlichere Darstellung seiner eben so gemüth- wie geistvollen Ansichten mitgetheilt, freilich zunächst auch nur in der für eine solche Darstellung unangemessenen, von ihm überschätzten Gesprächsform (Erwin, 2 Thle. 1815); jedoch wurden nach seinem Tode seine zu Berlin gehaltenen Vorlesungen über die Aesthetik von K. W. L. Heyse (1829) herausgegeben.

## VI. Krause.

284. Unter den aus der Schelling'schen Schule hervorgegangenen Wahrheitsforschern verdient aus dem Grunde, weil er, beseelt von dem durch Schelling geweckten Streben nach der Ergründung der höchsten Einheit der in dem absoluten Sein vereinigten Gegensätze, dennoch das Einseitige der pantheistischen Naturphilosophie

durch eine methodische folgerichtige Speculation zu überwinden suchte, eine rühmliche Erwähnung und eine nähere Berücksichtigung Karl Christian Friedrich Krause [1]). Indem er einerseits von der großen Bedeutung des kräftigen Aufschwunges und der universellen Richtung, welche Schelling der Speculation gegeben, andrerseits aber auch von dem Unbefriedigenden in der Form und in den Resultaten der Philosopheme seines Vorgängers überzeugt war, wollte er mit Anwendung einer eigenthümlichen Weise der Auffassung und Durchführung der Idee der absoluten Identität die in Schelling's Schriften nach seinem Dafürhalten liegenden Keime der philosophischen Wahrheit zu einem ächt wissenschaftlichen System entfalten, welches er mit der Benennung des „Absolutismus" bezeichnet hat. Die Philosophie ist ihm der Organismus, oder, wie er statt

[1]) geb. 1781 zu Eisenberg im Altenburgischen, studirte 1797—1800 in Jena unter Fichte und Schelling, und trat daselbst 1802 als Privatdocent im Fache der Philosophie auf. Er blieb Privatdocent, und lehrte als solcher auf verschiedenen Universitäten bis zum Ende seines Lebens. Er starb in München den 27. Sept. 1832. Unter seinen auf Philosophie, Mathematik und Freimaurerei sich beziehenden Schriften sind aus dem erstgenannten Gebiete als von ihm selbst herausgegebene hier hervorzuheben: Entwurf des Systems der Philosophie, 1ste Abth. u. s. w. Jena u. Leipz. 1804, System der Sittenlehre, 1ster B. Leipz. 1810, Das Urbild der Menschheit, Dresd. 1812, Abriß des Systems der Philosophie, 1ste Abth. Götting. 1825, Vorlesungen über das System der Philosophie, Götting. 1828, Abriß des Systemes der Logik, 2te verm. Ausg. Götting. 1828, Abriß des Systemes der Philosophie des Rechtes u. s. w. Götting. 1828, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, ebendas. 1829. Sein handschriftlicher Nachlaß, welcher eine große Menge von Werken umfaßt, sowohl eigentlich philosophische, als mathematische, sprachwissenschaftliche, geschichtliche und vermischte Schriften, wird von Mehreren seiner Freunde seit 1834 herausgegeben. Vergl. Lindemann: Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krause's 1833.

dessen lieber sagt, der Gliedbau der nichtsinnlichen, der apriorischen Erkenntniß, welche zunächst der a posteriori gewonnenen, der sinnlichen oder empirischen und rein geschichtlichen gegenübersteht. Sie wirkt aber nach seiner Ansicht auf das Leben erst vermittelst ihrer Verknüpfung mit dem erfahrungsmäßigen Wissen ein, durch welche eine doppelte Vereinwissenschaft entsteht, theils eine mit der Erfahrung in Verbindung gesetzte Vernunftwissenschaft, theils eine mit der Philosophie verknüpfte Erfahrungswissenschaft. Für die Entwickelung der ersteren unterscheidet er einen zweifachen Gang, den subjectiven oder analytischen und den objectiven oder synthetischen. Jener muß gemäß der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens zunächst betreten und bis zu seinem Endpunct verfolgt werden, welcher der Anfangspunct des letzteren ist. Zuerst nämlich soll die Betrachtung von einem in sich selbst unmittelbar gewissen Anfange des Wissens ausgehen und von da zum Verständniß immer höherer Wahrheiten gesetzmäßig fortschreiten, bis die höchste aller Erkenntnisse, die eigentliche Grundwahrheit, und hiermit das allumfassende Princip des gesammten Wissens erreicht ist. Hierauf bietet sich für die Untersuchung die Aufgabe dar, den Zusammenhang der Wissenschaft in Durchführung jenes gewonnenen Princips absteigend und zugleich stetig nach allen Seiten den Geistesblick richtend organisch zu entfalten. Der hinaufsteigende und der herabsteigende Theil der Wissenschaft sind dem sachlichen Inhalt nach einander gleich, sie erweisen sich nur in der Betrachtungsart und in der Fülle und Tiefe der Erkenntniß verschieden. Der erste Lehrweg führt vom Selbstbewußtsein des endlichen Geistes bis zur Anerkennung Gottes hinauf. Dagegen der zweite Lehrweg betrachtet alle Wesen als in unsrem Gottesbewußtsein befaßt bis hinab zum eignen Selbst, dem Ich des einzelnen Menschen. So gelangt man vermöge der ersten als Princip anzuwendenden Erkenntniß Gottes dahin, daß man aller Grundrichtungen des Forschens mächtig jeden Gegenstand des Denkens in jeder Richtung mit Geistesfreiheit und unbefangen von einseitigen Ansichten nach seiner innersten Eigenthümlichkeit zu durchforschen vermag. Jedoch die vollendete Durchdringung der Gegenstände in allen ihren wesentlichen Bestimmungen und Beziehungen ist uns zufolge unsrer Endlichkeit uner-

reichbar und bleibt uns ewig unmöglich. Die vollständige allseitige Durchschauung so des Ganzen der Welt und der Menschheit, wie jedes einzelnen Sonnenstäubchens und Hauches gehört allein der Gottheit an [1]). Dieser von Krause angenommenen Haupteintheilung seiner philosophischen Untersuchungen folgend richten wir zuvörderst auf den analytischen Theil unsren Blick, und werden uns hierauf zu dem synthetischen wenden.

### 1) Analytischer Theil.

285. Für den Beginn des wissenschaftlichen Erkennens fodert Krause den freien Entschluß, selbstzudenken und die Denkthätigkeit, durch welche alles werdende Wissen mitbedingt und theilweise hervorgebracht werde, gesetzmäßig wirken zu lassen. Für die Ausführung dieses Entschlusses kommt es nach ihm zunächst darauf an, daß man mit eigner Einsicht einen Anfang zuverlässiger Erkenntniß gewinne. Dieser Anfang soll in einer zweifellos, unmittelbar und allgemein gewissen Wahrheit bestehen. Sie bietet sich, behauptet Krause, in dem Selbstbewußtsein dar. Indem man auf sich selbst merkt, ohne an den Gegensatz des Aeußeren und des Inneren zu denken, und überhaupt ohne auf etwas Einzelnes an sich selbst hinzusehen, so hat man hiermit die Selbstanschauung. Jeder erkennt bei der gehörigen Aufmerksamkeit: das Wort „Ich" bezeichnet unser ganzes Wesen vor und über aller Theilung und Gliederung, welche wir in und an uns weiter antreffen. Diese Selbstschauung ist wahr und unmittelbar. Man erkennt im Selbstbewußtsein, daß das vorgestellte und das vorstellende Ich Eins und Dasselbe sind, und daß es keiner Vermittlung bedarf, um die Vorstellung des Ich mit dem Ich selbst zu vergleichen. Für diese Selbsterfassung, weil sie eine unmittelbare und „ungegenheitliche", das heißt, keinen Gegensatz in dem Anerkannten ergreifende ist, paßt am besten das Stammwort „schauen" [2]). Die Grundschauung (oder Grundschauniß) Ich ist nicht ein bloßer Begriff, unter

[1]) Vorles. üb. d. Syst. d. Philos. S. 1—20. Vorles. über d. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 6—10. S. 235 u. 236.

[2]) Selbst des Wortes „Anschauung", bemerkt Krause, dürfe man sich, streng genommen, hier noch nicht bedienen, weil die

welchen viele einzelne Ich gehören, sondern vielmehr die unmittelbare Erkenntniß eines einmal vorhandenen selbständigen Wesens [1]).

286. Hiernach weiß sich Jeder in der Grundselbstschauung als eine untheilbare, von allen andern Wesen unterscheidbare Einheit. Gleichfalls schreibt er sich in dem Satze: „ich bin" ein Dasein zu, welches nicht verwechselt werden darf mit seiner Wesenheit. Denn die Kategorie „Wesenheit" umfaßt nicht bloß dasjenige, was wir sind, sondern zugleich die Eigenschaft, daß wir sind. Daher müssen wir auch im sprachlichen Ausdruck unsre Wesenheit unterscheiden von unsrer „Seinheit" oder „Daseinheit", das heißt, von unsrer Eigenschaft des Seins oder Daseins, welche nur einen Theil der ersteren ausmacht. Ferner wird in dem Satz: „ich bin ich" ursprünglich ausgesagt, daß ich das qualitativ Bestimmte bin, was ich bin, ohne ein Anderes zu sein, daß ich mich als Wesen mit der Bestimmung der Gleichheit oder Einerleiheit denke, und mithin ein „selbstganzes" Wesen bin. Hiernach ist in der Selbstschauung des Ich's eine zweifellose unmittelbare Wahrheit mit dem Kennzeichen derselben, nämlich mit der Identität des Vorgestellten und der Vorstellung in dem Vorstellenden gefunden. Zwar ist der Gegenstand dieser Erkenntniß nur ein Endliches, Bestimmtes und Begrenztes, jedoch ein Wesenhaftes und Unwandelbares, das heißt, ein Ich, welches in jedem Moment der Selbstschauung sich als ein unverändert seine Ichheit behauptendes darstellt. Für die Wissenschaft also, die eine Gesammtheit gewisser, wahrer Erkenntniß sein soll, haben wir einen Anfang und einen bleibenden Bestandtheil durch jene Selbstanschauung gewonnen [2]).

287. Bevor die Untersuchung zu der Analysis der Eigen-

---

Vorsylbe an auf Entgegensetzung und auf eine innere oder äußere Begrenzung hindeute, woran in dem Grundgedanken Ich als solchem nicht gedacht werde. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 73. u. 74.

[1]) Syst. d. Philosophie, S. 30—57. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 70—75.

[2]) Syst. d. Philos. l. c. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 75 — 87.

thümlichkeit und des Inhaltes des Selbstbewußtseins fortgeht, ist es angemessen, auf die Tafel der Kategorieen, auf den Organismus oder Gliedbau der Grundbegriffe hinzublicken, denen gemäß das Innere im Ich erwogen werden muß. Die erste und oberste Kategorie ist die Wesenheit als solche (essentia). An ihr findet sich die ihr eigenthümliche Einheit, die Wesenheiteinheit, welche nicht mit der Einheit der Form, mit der numerischen oder „zahligen" Einheit verwechselt werden darf. In der Wesenheiteinheit sind als besondere Theilwesenheiten, als besondere Kategorieen oder Momente die Selbstwesenheit (Substanzialität oder Subsistenz) und die Ganzwesenheit (Totalität) zu unterscheiden, wofür man kürzer Selbstheit und Ganzheit sagen kann. Beide in der Wesenheit verknüpft machen die Wesenheitvereinheit aus. Wenn sie ohne alle Entgegensetzung und Begrenztheit gedacht werden, so bezeichnet man die erstere mit dem Worte „Unbedingtheit," die letztere mit dem Worte „Unendlichkeit." Die Einheit der Wesenheit, indem sie in ihrem Unterschiede von ihren beiden Theilwesenheiten und von der Wesenheitvereinheit als über diesen Grundbestimmungen stehend gedacht wird, ist die Wesenheit-Ureinheit. An der Wesenheit selbst zeigt sich der Gegensatz (Krause sagt lieber: die Gegenheit) weiter zwischen dem Gehalt (der Gehaltwesenheit, der materialen Wesenheit) und der Form (der Formwesenheit, Formheit, der formalen Wesenheit,) oder zwischen dem Was und dem Wie. Die Formwesenheit ist Satzheit, gewöhnlich Gesetztheit, Position, Thesis genannt. An der Satzheit wird erkannt die ihr eigenthümliche Einheit, die Form-Einheit oder Satz-Einheit, welche mit der Satz-Vereinheit nicht verwechselt werden darf. Die Form-Einheit hat zwei Momente an sich, die Richtheit und die Faßheit. Die Richtheit oder Bezugheit (Erstreckung, Dimensionalität) ist die Form der Selbstheit, und wird auch durch die Wörter zu, durch und für bezeichnet. Die Faßheit, Befaßtheit oder Umfangheit (latitudo, ambitus) dagegen ist die Form der Ganzheit, und wird auch durch die Sylben be, um, ein bezeichnet. Beide, Richtheit und Faßheit verknüpft machen die Formeinheit oder die Satzvereinheit aus. Die Wesenheit ist zugleich als an sich mit ihrer Formheit verbunden die gesetzte (satzige) Wesenheit, das ist, die Eigen-

schaft der Existenz, die Daseinheit. Jedes Wesen ist erstlich ein gesetztes, es enthält in seiner Einheit die Thesis ohne Gegensatz, die ungegenheitliche Setzung. Zweitens enthält es in seiner Mannigfaltigkeit die Antithesis, die Entgegensetzung (Gegensatzheit, Gegenheit), und drittens kommt ihm hiermit zugleich auch die Synthesis, die Vereinsetzung (Vereingesetztheit, Vereinheit) zu. Diese Kategorieen finden auf die vorhergenannten ihre Anwendung. Hiernach ist zum Beispiel die Daseinheit theils die ungegenheitliche, theils die gegenheitliche, theils die vereinheitliche. Die Formheit der Formheit oder das Wie des Wie ist die „Jaheit" (Bejahung, Affirmation), welche als ungegenheitliche die „Reinheit" nicht an sich hat. Sofern sie aber in sich Gegenjaheit ist, ist sie auch zugleich in sich Gegeneinheit (Verneinung, Negation). Die Gegenjaheit und die Gegeneinheit zeigen sich wiederum vereint als Form der Vereinsatzheit. Selbst an dieser Form der Satzheit, an der Jaheit, wird nochmals Form unterschieden, als die „Grenzheit." Sachlich betrachtet ist diese Grundbestimmung die Grenze oder das Ende, auch Ende und Gegenende, oder Anfang und Ende. Das, was Grenze hat, ist insofern endlich. Die Ganzheit mit Grenzheit gedacht ist Großheit (Größe). Das Wesentliche selbst, nach der Jaheit der Faßheit an der Ganzheit gedacht ist das Unendliche, nach der Jaheit der Richtheit an der Selbstheit gedacht ist es das Unbedingte oder Absolute. Dies sind die obersten Grundbegriffe, welche einen vollständigen in sich beschlossenen Organismus ausmachen [1]).

[1]) Syst. d. Philos. S. 160—227. Abriß des Syst. d. Logik, 2te Ausg. S. 55. u. 56. S. 143—158. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 195—198. Krause bemerkt zur Rechtfertigung der neugebildeten Kunstwörter, mit denen er die von ihm aufgestellten Kategorieen bezeichnet hat: in lateinischer oder auch in griechischer Sprache würde es schwer, wo nicht unmöglich sein, das „Grundbegriffthum" (die Kategorieentafel) so kurz und so genau zu benennen, als es in der deutschen Sprache geschehen könne, wenn man dem Wissenschaftsforscher verstatte, daß er dem Sprachgebrauch und dem Sprachgesetz gemäß die erfoderlichen neuen oder bestimmteren Worte bilden dürfe.

288. Aus der Selbstgewißheit des Ich's ergibt es sich, daß auch alles dasjenige für uns wahr ist, was als Bedingendes unser selbst, und dessen Schauung als Bedingung unsrer Selbstschauung erkannt wird, welches wir also wissen, so wahr wir sind und uns erkennen. Nach jener erstgefundenen Wahrheit nun eröffnet sich der Weg der weiteren Forschung über das Ich mit der Frage: was wir in uns antreffen? Bei der Aufstellung dieser Frage sind wir bereits kraft der Grundschauung des eignen Selbstes überzeugt, daß die Bestimmungen des Ich's, welche in den Kategorieen „Wesenheit, Einheit, Ganzheit, Selbstwesenheit, Vereinheit und Daseinheit" ausgedrückt sind, keineswegs durch das innere Mannigfaltige im Ich aufgehoben, zertheilt und gestört werden. Vielmehr offenbaren sie erst hierin ihre Bedeutung, so daß das eine, identische, ganze, daseiende Ich eben dieses sein Mannigfaltiges ist, während es zugleich auch über demselben an und für sich besteht. Betrachten wir nun überhaupt das Einzelne in dem bezeichneten Mannigfaltigen, so ergibt sich, daß Jedes jedem Andern entgegengesetzt ist. Mithin wird die Mannigfaltigkeit des Ich's nach dem Begriffe des Gegensatzes erfaßt. Sonach bekundet sich dieser ebenfalls als ein allgemeiner, bei der Auffassung des Mannigfaltigen im Ich unentbehrlicher Urbegriff. In der Grundschauung Ich haben wir unsere für uns an sich gesetzte Wesenheit erkannt. In dem allgemeinen Bewußtsein aber, daß wir ein Mannigfaltiges in uns sind, erfassen wir unsre innere Entgegengesetztheit (Gegenwesenheit), und zugleich die Verknüpfung dieser Gegensätze, unsre innere Vereingesetztheit (Vereinwesenheit). Wir finden uns demnach als Ich, als inneres Gegen-Ich und als Verein-Ich, und wir unterscheiden uns als Wesen, welche vor und über unsrer inneren Gegenheit und Vereinigung existiren, von uns selbst, insofern wir ein innerlich Entgegengesetztes und Vereingesetztes sind. Indem wir diese Unterscheidung machen und uns in unsrer ganzen gesetzten Wesenheit als vor und über allem Einzelnen in uns erblicken, dürfen wir uns das „Ur-Ich" nennen. Hierbei ist wohl zu bemerken, daß in unsrem Selbstbewußtsein dem Einzelnen in uns, zum Beispiel dem Leib und dem Geist, und eben so im Geiste dem Erkennen, dem Fühlen und dem Wollen zwar eine untergeordnete

Selbständigkeit zugeschrieben wird, aber in keiner Hinsicht „Alleinständigkeit" ohne Verbindung unter einander. Demzufolge treffen wir in unsrer Wesenheit an: erstlich Selbständigkeit, zweitens Gegenselbständigkeit oder Verhaltheit, und drittens Vereinselbständigkeit, oder kürzer und besser: Selbstheit, Gegenselbstheit und Vereinselbstheit. Der nämliche Gegensatz und Verein des Entgegengesetzten spricht sich auch in unsrer Daseinheit aus. Denn in der Grundschauung Ich erscheinen wir uns als ohne allen Gegensatz existirend. Jedoch in unsrem Innern bemerken wir auch an unsrem Dasein Entgegensetzung und Vereinsetzung. Wir erkennen uns als daseiend in der Zeit, aber gleichfalls als seiend in unsrer allgemeinen zu aller Zeit bleibenden Eigenthümlichkeit, welche die ewige oder begriffliche Daseinheit genannt werden kann. Beide sind vermittelst unsrer Urwesenheit wiederum vereint, insofern wir in der Zeit uns selbst so gestalten und so gestalten sollen, wie es unsrer ewigen Wesenheit, unsrem Begriffe gemäß ist[1]).

289. Ein Wesen, dem die genannten Eigenschaften zukommen, ist ein Organismus, oder mit deutschen Wörtern, ein „Gliedbau, Gliedwesen, Gliedbauwesen" zu nennen. Das Ich ist demnach ein Organismus und unsre Selbstschauung ist als dem Erkannten angemessen gleichfalls ein Gliedbau, eine organische Abbildung und Abspiegelung des organischen Ich in sich selbst. Obgleich wir nun stets dieselbe Person, das gleiche selbstwesentliche untheilbare Ich bleiben, ändern wir doch stetig im Innern unsre Zustände, das heißt, wir gehen zufolge unsrer Endlichkeit von entgegengesetzten Zuständen zu entgegengesetzten fort. Sofern wir uns als den zeitlichen Grund aller dieser Aenderungen wissen, erblicken wir uns als thätig. Die Thätigkeit ist demnach nicht das ganze Ich selbst, sondern nur eine Eigenschaft desselben. Meine Thätigkeit finde ich in jeder Zeit schon vor, ich bin ihr nächster ewiger Grund. Sie ist aber eine dreifache, das Erkennen, das Empfinden und das Wollen. Die Formen, in denen wir sie ausüben, und unter denen wir uns selbst erfassen, sind die Zeit, der Raum

[1]) Syst. d. Philos. S. 93—127. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 87—93.

und die Bewegung. Ich erscheine mir in der Zeit, weil ich der Grund der stetigen Aenderung meiner Zustände bin. Die Zeit ist überhaupt die Form der Thätigkeit und der Veränderung aller Wesen, für uns also zunächst eine Form unser selbst als thätiger, im steten Anderswerden befindlicher, lebender Individuen. Aber die Thätigkeit ist nur eine Theileigenschaft meines Selbstes, folglich falle ich nicht durchaus in die Zeit. Als ganzes Ich bin ich vor ihr, über ihr und ohne sie. Meiner Wesenheit nach bin ich ewig und unzeitlich und eben hierdurch zugleich das in allem Zeitwechsel meines inneren Werdens Bleibende, Bestehende, dieselbe Person. Ja von allen Wesen, sofern sie in der Zeit leben, behaupten wir das Gleiche, indem wir in einem Grundsatz diese übersinnliche Erkenntniß aussprechen: die Substanz beharrt, während die Eigenschaften bloß in ihren sich ausschließenden Bestimmtheiten wechseln [1]).

290. Der Zeit, welche die allgemeine Form der Thätigkeit aller Wesen ist, schließt sich die Form des Raumes an, unter welcher ein Theil unsrer eignen Thätigkeit und des zum Ich Gehörenden steht. Nämlich das Körperliche, oder wie Krause dafür auch in gleicher Bedeutung sagt, das Leibliche hat die Eigenschaft räumlich zu sein. Diese kommt nicht bloß dem Materiellen der äußeren Natur, folglich auch dem menschlichen Leib zu, sondern gleichfalls demjenigen Ausgedehnten, welches wir in unsrem geistigen Ich vermöge der Thätigkeit unsrer Einbildungskraft und als einen Theil der Phantasiewelt schauen. Dieses Leibliche der Phantasie ist keineswegs eine bloße Abschattung und leere Nachbildung des durch die Sinne erkannten Körperlichen, sondern es ist etwas Eigenthümliches für sich und enthält Mehreres und Anderes, als die äußere Natur, wie uns die aus dem Geist heraus in jene übertragene Welt aller Kunst nebst den Anschauungen der Raumlehre beweist. Gemäß der Form des Raumes ist das Körperliche ein in das Unendliche bestimmbares Ganze von inneren mit einander verbundenen Theilen. Das Leibliche der Phantasiewelt aller

---

1) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 93—129. Abr. d. Log. S. 15—17.

einzelnen Geister und die gesammte äußere Natur befinden sich in demselben Raum. Die Bewegung ist die Vereinform des Raumes und der Zeit [1]).

291. Unserer sinnlichen Erkenntniß, welche überhaupt das Individuelle, also das vollendet Endliche, das durchgängig Bestimmte und zeitlich Werdende umfaßt, und welche theils vermittelst der leiblichen Sinne das äußerlich Sinnenfällige, theils durch die Phantasie das innerlich Sinnenfällige vergegenwärtigt [2]), steht die Erkenntniß des Nichtsinnlichen oder Unsinnlichen gegenüber, welches theils das „Nebensinnliche," theils das „Uebersinnliche" ist. Nebensinnlich sind zum Beispiel die Begriffe von Gegenständen der Sinneswahrnehmung, übersinnlich zum Beispiel die Begriffe vom Raum und von der Zeit, insofern diese Formen als unendliche gedacht werden [3]). Alles Nichtsinnliche, was wir erkennen, fühlen und in der Zeit darstellen wollen und sollen, kann das Begriffliche, das begrifflich Wesentliche, das Gebiet der Begriffe genannt werden. Diesem kommt erstens die Unendlichkeit oder Urganzheit zu, welche den sinnenfälligen Dingen als solchen niemals eigen ist. Ihm gehört zweitens die Ewigkeit an, wodurch es ein nichtzeitliches, ein ewigwesentliches ist. Gleichfalls findet an ihm drittens das Merkmal der Allgemeinheit Statt. Die letztere ist eine doppelte. Sie besteht theils darin, daß durch das in dem Begriff Enthaltene eine ganze nur einmal vorhandene Wesenheit bestimmt wird, wie zum Beispiel durch dasjenige, was den Allgemeinbegriff des Raumes ausmacht. Theils ist sie das allem Besonderen und Theilheitlichen der gleichen Art Gemeinsame, wie der Gemeinbegriff des Dreiecks. Die Gemeinbegriffe sind entweder aus der sinnlichen Erfahrung durch Abstraction gewonnene, mithin Erfahrungsbegriffe, geschichtliche Begriffe, denen der Charakter der

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 129—132. Abr. d. Log. S. 39—41.

[2]) Zu vergl. hierüber Abr. d. Log. S. 20—36.

[3]) l. c. S. 37. u. 38.

Nothwendigkeit und der Ueberallgültigkeit für die unendliche Zeit im ganzen Weltall fehlt. Oder sie sind ihrer Erkenntnißquelle nach rein übersinnliche und ewigwesentliche, welche jenen Charakter enthalten. Insofern man in den Begriffen die Beziehung auf das Zeitebliche anerkennt, sie als das für alle Zeit Gültige, in aller Zeit Darstellbare und als Norm der Beurtheilung und Würdigung für alles im Leben Wirkliche betrachtet, sind sie die Urbegriffe oder Ideen. Ueber diese nachgewiesenen Gegensätze unsrer Erkenntnisse emporsteigend erhalten wir zunächst die Auffassung des Wesentlichen, sofern es über dem Allgemeinen und dem Besonderen, dem Ewigen und dem Zeitlichen steht und dasjenige enthält, wodurch das Allgemeine und das Besondere, das Ewige und das Zeitliche in unsrem Bewußtsein vereinigt werden. Dies ist das Urwesentliche. Von hieraus erheben wir uns endlich im übersinnlichen Schauen noch eine und zwar die letzte Stufe höher, und erkennen über dem Gegensatz zwischen dem Urwesentlichen und zwischen der Mannigfaltigkeit des inneren untergeordneten Wesentlichen, so wie auch über dem Gegensatz des Sinnlichen und des Nichtsinnlichen das ganze, ungetheilte, ungegenheitliche und zugleich gliedbauliche, alles Einzelne und Besondere in sich fassende oder vielmehr in sich seiende Wesentliche. Der Gegenstand dieser Idee kann, in Ermangelung einer eigenthümlichen Benennung, nur mit den Wörtern „Wesen, Wesentliches, Wesenheit" ohne allen Beisatz bezeichnet werden. Diese in jeder Art und Stufe höchste Schauung eines jeden Gegenstandes ist die „Selbstganzwesenschauung". Auch von ihr haben wir im Selbstbewußtsein einen einzelnen, aber klaren und gewissen Fall, und zwar an einem endlichen Wesen, gefunden. Denn ich als Individuum meiner Art bin Ein ganzes, identisches Wesen, ich erkenne mich als vor und über meiner inneren Gegenheit und meiner inneren Gliedbauheit existirend. Zugleich aber bin ich mir meiner auch so bewußt, daß ich alles mein inneres Mannigfaltige, die Gesammtheit meiner Theile, Glieder, Kräfte, Thätigkeiten, mein Ewigwesentliches, Zeitleblich-Individuelles und das aus Beiden vereinte Endliche bin. Eine solche Schauung oder Schauniß eines Gegenstandes mag die Grundidee, die Uridee oder Wesenidee desselben heißen, jedoch mit der Bemerkung, daß diese

Benennungen nicht genügen und nur vorläufig und einstweilig zu gebrauchen sind. Uebrigens ist die Erkenntniß des Inhaltes einer jeden Grundidee, auch der am meisten untergeordneten, für uns als endliche Geister eine unendliche, sogar in unendlicher Zeit nicht zu vollendende Aufgabe[1]).

292. Die in ihrer allgemeinen Bedeutung nachgewiesenen Grundideen oder Wesenschauungen entstehen in uns nicht durch Abstraction, durch Weglassung von Eigenschaften und durch das Ergreifen einzelner Merkmale, wie die Gemeinbegriffe, noch auch durch das bloße Auffassen des Universellen und Ewigen. Sie sind vielmehr an sich selbst, ohne durch die Theilschauungen bedingt zu werden, sie nehmen die einzelnen Eigenschaften und die besonderen Erkenntnißarten verklärt und vollendet in sich auf. An sich, abgesehen von den Entfaltungsgesetzen des zeitlichen Wissens für endliche Geister, umfaßt ihr Inhalt alles Einzelne und Besondere, was nur immer fernerhin in ihnen hervortreten und erkannt werden mag. So enthält zum Beispiel, oder richtiger, so ist die Grundidee des Raumes alles dasjenige in sich, was der Fleiß der Geometer jemals über die unerschöpfliche Fülle der innern Raumgestaltung zu erforschen vermögen wird. Wenn daher der endliche Geist vom Sinnlichen und Untergeordneten aus zu dem Bewußtsein der Grundideen sich erhebt, so wird in sie Allgemeines und Besonderes, Urwesentliches, Ewiges und Zeitliches, jedes für sich und alles vereint mit hinaufgenommen und wird in ihr als innerer untergeordneter Theil mitgeschaut. Nicht aber werden in den Grundideen, wie bei den Allgemeinbegriffen, bloß die unbestimmt bestimmbaren universellen Merkmale allein gedacht. Auch ist zu bemerken, daß in der Grundidee ihre einzelnen Bestimmungen insgesammt in ihren allartigen Beziehungen und Verbindungen organisch verknüpft vorkommen. Nicht erfodert wird für eine Grundidee, daß, wie wir dies allerdings bei vielen Gemeinbegriffen an-

---

[1]) Syst. d. Philos. S. 160—200. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 139—148. Abr. d. Log. S. 59. u. 60.

treffen, mehrere Individuen (Einzel-Selbst-Wesen) unter sie gehören, daß sie mithin als eine solche Mehrheit da sei. Dieses ist selbst bei Gemeinbegriffen bloß dann der Fall und nur dann denkbar, wann und insofern ihr Inhalt etwas Beschränktes ausdrückt. Ist aber das als Grundidee Geschaute in seiner Art urganz, unendlich, hat es daher nichts Gleichartiges außer sich, so enthält und ist es ein einziges Gesammtwesentliches, wie die Grundidee des Raumes, der Zeit, der Natur, der Menschheit [1]).

293. Der Organismus der Grundideen wird in folgender Betrachtung erfaßt. Nach Maßgabe der übersinnlichen Voraussetzungen, und im Mitwirken unsrer Sinneswahrnehmungen und unsrer Phantasievorstellungen erheben wir uns zu dem durchaus übersinnlichen Gedanken der Natur oder des Leibwesens. Sie ist die körperliche, uns Allen in gewisser Hinsicht äußere Welt, sie ist hinsichtlich der Zeit, des Raumes, der Bewegung und der Kraft ein unendliches Selbstwesen, welches den gesammten Himmelsbau und alle Stufen der leiblichen Wesen, Eigenschaften und Thätigkeiten in sich begreift, welches urwesentlich, ewigwesentlich und zugleich zeitleblich und jedes Körperliche in sich ist. Diese Grundidee enthält zunächst den Urbegriff der Natur, insofern sie als ein Ganzes über allen ihren inneren Theilen, Gliedern und Bildungen steht, ferner den gesammten Organismus der in ihrem Universalbegriff eingeschlossenen Allgemeinbegriffe und Gemeinbegriffe von allem Besonderen der Körperwelt. So erkennen wir sie als eine in unsrem Geiste sich darstellende an, indem wir uns stufenweise zu ihr erheben. Weil die Natur in ihrer Art durchaus als unendlich uns erscheint, so ist ihre Grundidee die eines einzigen Wesens, des höchsten und einzigen Selbstwesens oder Individuums dieser Art. Dem Körperlichen oder Leibwesentlichen steht ein Ganzes des Geistwesentlichen gegenüber, in der Sprache der bisherigen Philosophie häufig als „Vernunft" bezeichnet, welches auf uns, als auf Gei-

---

[1]) Abr. d. Log. S. 60. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 148—151.

ster, sich eben so bezieht, wie die Natur auf uns, als auf Leiber. Dieses wird ebenfalls als ein unendliches und einziges Individuum seiner Art von uns erkannt. Beide, die Natur und die Vernunft, existiren nicht getrennt und alleinständig, sondern vereint. Ungeachtet sie aber Gemeinwesentliches besitzen, ist doch auch jedes von beiden ein Eigenwesentliches, etwas, was das Andere nicht ist. Wir werden also erstlich schon durch diese Erwägung gezwungen, den Satz des Grundes auf sie anzuwenden und zu dem höheren Ganzen im Gedanken uns zu erheben, worin sie und wodurch sie als in ihrem Uebergeordneten sind, und dessen Eigenschaften sie demnach auf bestimmte, eigenthümliche Weise beide an sich tragen. Zweitens erblicken wir sie in allseitiger Wechselwirkung, welche weder in der einen, noch in der andern allein, noch in beiden zusammen begründet sein kann, da wir sie als selbständig neben einander antreffen. Daher nöthigt uns die Einsicht in diese dynamische Gemeinschaft, zu einem für beide gemeinsamen Höheren emporzusteigen, worin als in ihrem Urganzen und wodurch als durch ihren gemeinsamen Urgrund beide existiren müssen. Von diesem Höherwesen ergibt sich zunächst, daß es außer und über der Natur und der Vernunft existirt, indem es das Urwesen beider ist, auf analoge Weise, wie wir uns über uns selbst, sofern wir ein inneres Mannigfaltiges sind, als das ganze wesentliche Ich gefunden haben. Hierauf aber erfassen wir es angemessen und vollständig nach seiner Ganzheit und Selbständigkeit in der Grundidee, vermittelst welcher wir erkennen, daß es zwar einerseits vor dem Gegensatz von Vernunft, von Natur und von Menschheit, und ohne denselben existirt, andrerseits aber auch in sich selbst die Vernunft und die Natur ist, so daß es den Grund der Vernunft, der Natur und ihres Vereines ausmacht [1]).

294. Die Erkenntniß des bezeichneten absoluten Grundes ist die allumfassende Grundidee, der höchste Gedanke des unbedingt

---

[1]) Grundwahrh. der Wissensch. S. 151—154. Philosophie des Rechtes, S. 22—24.

und unbegrenzt selbständigen und ganzen Einen, welches wir eben deshalb, weil es dieses ist, nicht anders als mit dem Worte „Wesen" ohne allen Beisatz, oder mit dem in unsrer Sprache ihm gewidmeten Worte „Gott" bezeichnen können. Wie wir in unsrer Selbstschauung Ich, wovon wir aufsteigend ausgingen, als unsre Grundeigenschaften die Wesenheit, die Einheit, die Selbstheit und die Ganzheit, ferner das Setzen, das Gegensetzen und das Vereinsetzen gefunden haben, welche zusammen den Gliedbau unserer wesentlichen Bestimmungen ausmachen, so erkennen wir auch die nämlichen Kategoricen, sobald wir sie unbedingt und urganz denken, als die Grundeigenschaften „Wesens" oder Gottes. Wie wir eingesehen, daß schon diejenigen untergeordneten Grundideen nur ein einziges Wesen befassen, deren Gegenstand ein in seiner Art Unendliches ist, so denken wir auch nothwendig Gott als das eine unendliche, unzertheilbare Individuum, als das eine, identische und ganze Seiende. Endlich, wie jede Wesenschauung alle andre ihr untergeordnete Vorstellungen in sich faßt, so gibt sich auch die Schauung „Wesen oder Gott" als die eine urganze und unbedingte kund, worin und wodurch jedes in ihr und unter ihr mitenthaltene bestimmte, umgrenzte und einzelne Denken, Wissen, Ahnen, Vermuthen, jedes nichtsinnliche und jedes sinnliche, jedes ewige und jedes urwesentliche Erkennen vollzogen wird. Hiermit ist die Anerkennung Gottes als eine in unserem Geist ursprünglich gegebene nachgewiesen. Sobald der Gedanke „Gott" als die oberste Grundidee in unser Bewußtsein eintritt, so spricht sich in ihm das Verständniß aus, daß er an sich selbst gewiß, daß er die unbedingt gewisse Erkenntniß ist, welche keines Beweises bedürftig und fähig sein kann. Denn jede Beweisführung ist die Aufzeigung eines Grundes für das zu Beweisende. Der Grund aber wird nachgewiesen, wenn ein höheres Ganzes hervorgehoben wird, worin das zu Erweisende als inneres Untergeordnetes enthalten ist, so daß es in seiner Eigenthümlichkeit die Qualität seines höheren Ganzen in sich ist und ausdrückt. Die Wesenschauung ist also selbst die Erkenntniß des allumfassenden Urgrundes, und sie kann daher bloß im Geist anerkannt und gefunden, nicht aber irgendwoher abgeleitet und irgendwodurch bewiesen werden. Hiermit ist die Aufgabe

nach Krause's Dafürhalten gelöst, welche er dem subjectiven oder analytischen Bezirk der philosophischen Untersuchungen angewiesen. Die Betrachtung, so nimmt er an, hat sich nunmehr von dem Standort des vorwissenschaftlichen Bewußtseins zu der Idee Gottes als zu dem Grunde der Wissenschaft erhoben, indem sie Gott in unsrem eignen Bewußtsein nachgewiesen, und sie ist hierdurch hinlänglich vorbereitet und befähigt, zu dem objectiven oder synthetischen Gebiet überzugehen [1]).

### 2) Synthetischer Theil.

295. Nachdem uns also die analytische oder aufsteigende Forschung durch eine Reihe zweifellos gewisser Erkenntnisse hindurch bis zum Innewerden der höchsten Wahrheit geführt hat, so steht uns dies als Resultat des Bisherigen fest: das Wissen von Gott ist das eine und einzige unbedingte und ganze Erkennen. Der Grundgedanke „Wesen oder Gott" ist der eine an sich gewisse höchste und unendliche Gedanke unseres ganzen Bewußtseins, er ist der oberste Begriff und der Grund des obersten Satzes und des obersten Schlusses für alles Denken und Wissen, er ist das Princip der Wissenschaft, das unbedingte Ersterkannte. Zu dieser Urhöhe der Betrachtung gelangt haben wir nunmehr in der synthetischen Entwickelung der Wissenschaft alle untergeordnete Wesen aus dem Gesichtspunct in's Auge zu fassen, daß sie in unsrem Bewußtsein Gottes enthalten sind. In dieser Grundschauung, welcher allein der unbedingte Name „Schauung" gebührt, finden wir zunächst oder zuhöchst die Ideen einerseits der Vernunft oder des Geistwesens, andrerseits der Natur oder des Leibwesens, und diesen Gegensatz verknüpfend die Idee des Vereines beider unter sich und mit Gott, und hierin die Idee der Menschheit als des innersten Vereinwesens der Vernunft und der Natur in und mit Gott. Der gesammte höchste Theil der Wissenschaft, welchem die hieraus sich ergebende Aufgabe vorliegt, Gott nebst den zunächst bestimmten

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 154 — 159. Abr. d. Syst. d. Philos. 1ste Abth. S. 7—28. Abr. d. Log. S. 59 — 66.

Wesen in Gott und das Verhältniß Gottes zur Welt nach allen Grundbegriffen und Grundsätzen zu erkennen, kann die Grundwissenschaft oder die Metaphysik genannt werden. Auf diesem Felde werden die obersten Wesen, welche in und durch Gott sind, bloß nach ihrer Grundidee im Ganzen und im Allgemeinen erkannt, so wie auch die universellen Gesetze, nach denen sie in ihrem Innern selbst wieder jedes als ein Theilgliedbau im Allumfassenden gebildet sind. Es folgen daher weiter in dem Zusammenhange der philosophischen Untersuchungen die einzelnen der Grundwissenschaft zunächst stehenden Hauptwissenschaften: die Naturphilosophie, die Vernunftwissenschaft oder Geistwissenschaft, die Wissenschaft von dem Urwesen über ihnen und in Gegenheit mit ihnen, und die Vereinwissenschaft, welche die Vernunft, die Natur und Gott als nach ihrem ganzen Leben vereinigte Wesen betrachtet. Ihnen schließen sich alsdann diejenigen philosophischen Wissenschaften an, welche den nächsten und innigsten Einfluß auf das Leben selbst haben, als die Theile der praktischen Philosophie gewöhnlich bezeichnet: die Religionswissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtsphilosophie, und die Aesthetik oder Kunstwissenschaft [1]).

296. Die Metaphysik enthält die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes oder des Wesens im Allgemeinen, welches vor und über aller inneren Gegenheit, Vielheit und Vereinheit steht, und welches zugleich die Vielheit und Vereinheit in sich ist. Da in jedem Satze das Bewußtsein des Verhältnisses ausgedrückt wird, in welchem irgend ein Selbständiges zu einem andern steht, so lautet der oberste Grundsatz, der unmittelbar aus der Wesenschauung als aus dem Princip der Wissenschaft hervorgeht: Wesen ist Wesen, Gott ist Gott. Jeder andere Satz ist in und unter diesem ersten Grundsatz enthalten. Denn was man auch Selbstwesentliches als Vorglied oder als Nachglied in einem Satz annehmen mag, so ist dieses allemal entweder an oder in und unter Gott enthalten. Für die Erforschung der göttlichen oder absoluten Wesenheit kommt die

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 226—243, u. 502 u. folg.

dreifache Frage in Betracht, 1) was Gott an sich ist, 2) was Gott in sich ist, 3) was Gott ist, insofern er an, in und unter sich der Gliedbau der Wesen und der Wesenheiten ist. Die erste dieser Fragen wird durch die Verdeutlichung der Eigenschaften beantwortet, welche dem absoluten Wesen vor und über und ohne jeden inneren untergeordneten Gegensatz zukommen. An der Wesenheit Gottes wird zunächst ihre Einheit erkannt (unitas essentiae), und an der Einheit offenbaren sich als einander entgegengesetzte, besondere Theilwesenheiten die Selbstheit oder Selbständigkeit (Unbedingtheit, Absolutheit) und die Ganzheit (Unendlichkeit). Jeder denkende Geist muß die genannten Grundeigenschaften der Gottheit an ihnen selbst schauen, sie in absoluter Intuition erfassen. Aber der endliche Geist kann dazu aufgefodert werden, sie in ihrer ganzen Unbedingtheit zu schauen, indem ihm gezeigt wird, daß er auch sich selbst nach ihnen denkt. Aus den angegebenen Bestimmungen des absoluten Wesens ergeben sich ferner gemäß der oben (§. 287) aufgestellten Kategorieentafel die göttlichen Attribute: die Wesenheitvereinheit, die Wesenheitureinheit, die Gehaltwesenheit und die Formwesenheit oder Satzheit, die Satzeinheit (unitas formae sive numeri), die Richtheit und die Faßheit, die Satzheitvereinheit, die Satzheit-Ureinheit, die Seinheit, die Einheit des Seins, die Selbstseinheit, die Richtseinheit oder Verhaltseinheit und die Ganzseinheit, die Faßseinheit oder Gehaltseinheit, die Vereinseinheit, und endlich die Ureinheit der Seinheit [1]).

297. Zu den Attributen Gottes gehört auch das unendliche Selbstbewußtsein. Denn erfassen wir rein und ganz den Begriff des Erkennens, so leuchtet ein: dieses ist eine Vereinigung des zu erkennenden Selbständigen mit dem selbständigen erkennenden Wesen, welche in dem letzteren dergestalt erfolgt, daß beide Selbständige als solche bestehen. Der Gedanke also, daß das absolute

---

[1]) Syst. d. Sittenl. S. 231 u. folg. Syst. d. Philos. S. 48 — 120. 250. 368 — 372. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 504 — 510. Abr. d. Log. S. 143—147.

Wesen an sich seine Wesenheit ist, bedeutet: es ist sich seiner Wesenheit inne, das „Weseninnesein" ist eine Grundeigenschaft Gottes. Gott ist Alles auf alle Weise an sich und in sich für sich, folglich ist er auch alles Selbstwesentliche in sich und mit sich vereint, das heißt, er erkennt Alles. Da diese Eigenschaft auf die ganze Wesenheit Gottes sich bezieht, so ist sie sowohl das ungegenheitliche Weseninnesein, als auch das Urweseninnesein und das Weseninnesein nach der Selbstheit, nach der Ganzheit und nach der Vereinigung dieser beiden Kategorieen. Das Innesein nach der Selbstheit ist Schauen, Erkennen, Wissen, das nach der Ganzheit aber Fühlen, Empfinden. Gott ist mithin seiner selbst erstens auf unendliche, unbedingte und ungegenheitliche Weise inne, ferner auf urwesentliche Weise, alsdann theils im unbedingten unendlichen Schauen oder Erkennen, theils im unbedingten, unendlichen Empfinden der Seligkeit, theils in dem aus dem Erkennen und Empfinden vereinten Selbstinnesein. Weil Gottes Selbstinnesein seine ganze Wesenheit umfaßt, so ist Gott sich auch seines Selbstinneseins nach dem ganzen Gliedbau des letzteren bewußt. Er schaut sein Schauen und sein Empfinden, er empfindet sein Empfinden und sein Schauen, und so ferner. Indem außer Gott nichts, sondern Gott Alles, was ist, an oder in sich ist, und Gott seiner selbst ganz inne ist, so folgt hieraus die Allwissenheit und die Allempfindung Gottes. Man sagt gewöhnlich, es sei für den Menschen unmöglich, ein unendliches Wissen zu denken und zu begreifen. Jedoch das göttliche Selbstbewußtsein oder Allbewußtsein kann und soll auch von dem endlichen Geiste gedacht und begriffen, nur kann es von ihm nicht nachgebildet werden [1]).

298. Wenn nach der Betrachtung dieser Grundbegriffe des absoluten Wesens „an sich" die Untersuchung zu dem zweiten Punct, zu der Auseinanderlegung desjenigen übergeht, was das göttliche Wesen „in sich" ist, so tritt die Wahrheit hervor, daß dasselbe in

---

[1]) Syst. d. Philos. S. 380. u. folg. Abr. d. Log. S. 49. u. 50. 71. u. 72. Grundwahrh. d. Wissensch. S. 512—514.

sich Gegenwesen und Vereinwesen ist. Es leuchtet ein bei unsrem geordneten Durchdenken der Aufschlüsse, welche schon der analytische Theil der Wissenschaft hierüber enthält: das Geistwesen oder die Vernunft und das Leibwesen oder die Natur, und Beide durch Gott unter sich und mit ihm als mit dem Urwesen vereint machen die obersten Glieder des Organismus der Dinge oder der Welt aus. Die Ideen der Vernunft und der Natur erscheinen einander nebengeordnet und entgegengesetzt. Da das höchste Wesen beides, Geistwesen und Leibwesen in sich ist, so sind beide im Erstwesentlichen gleich, sind von derselben gemeinsamen Wesenheit. Hier erfassen wir den ersten und höchsten Allgemeinbegriff, indem wir das Gemeinsame von Natur und von Vernunft in der Vorstellung von einem bestimmt gearteten, in seiner Art unendlichen Wesen der ersten Gliedtheilung zusammenfassen, in einem Begriff, welcher nur zwei unendliche Individuen, die Natur und die Vernunft in sich enthält. Beide aber sind einander auch als solche entgegengesetzt und gegenselbständig, dasjenige, was in der einen gesetzt ist, ist in der andern nicht gesetzt, und umgekehrt. Die Natur ist und bildet alles Einzelne im Ganzen der Vernunft und der Natur mit Nothwendigkeit. Die Vernunft dagegen ist und bildet alles Einzelne in diesem Ganzen mit Freiheit. Dieser Gegensatz ist nach den an der Einheit Gottes enthaltenen beiden Grundcharakteren der Selbstheit und der Ganzheit so festgestellt, daß zwar beide, die Vernunft und die Natur gottähnlich an der ihnen eigenthümlichen Einheit die Selbstheit und die Ganzheit haben, jedoch dabei an der Vernunft und an der Totalität des in ihr Enthaltenen die Selbstheit, an der Natur und an deren ganzem Inhalte die Ganzheit das Eigenbestimmende ist. Innerhalb dieses Gegensatzes sind aber beide zwei wechselseitig gleichförmige Organismen. Das innerste Glied der Wechselvereinigung beider ist das Reich der endlichen individuellen Geister und der endlichen individuellen Leiber. Wie der individuelle Geist das innerste individuelle Vereinwesen in der Vernunft, so ist der individuelle organische Leib das innerste individuelle Vereinwesen in der Natur. Beide aber sowohl unter sich, wie mit dem Urwesen vereint sind der Mensch. Alle unendlich vielen endlichen Geister verknüpft mit allen unendlich vielen

organischen Leibern der obersten Ordnung und zugleich mit dem Urwesen vereinigt sind das eine in seiner Art unendliche Menschheitwesen, die eine Menschheit in Gott [1]).

299. Bei der Zusammenfassung dessen, was Gott an sich und in sich ist, erhellt: er ist Ein Organismus, dem Gehalte nach der eine, identische ganze, der Form nach der vollständige, dem Gehalt und der Form nach zusammengedacht der vollwesentliche Gliedbau. Demnach sind die Vollständigkeit und die Vollwesenheit oder absolute Vollkommenheit Grundeigenschaften Gottes. Ferner ist ein Wesen, sofern es Wesentliches an und in sich ist, der Grund dieses Wesentlichen. Die Eigenschaft, das Wesentliche an sich und in sich zu sein, kann die „Grundheit" genannt werden. Gott ist demnach der ganze Grund von allen endlichen Dingen und von allen Eigenschaften derselben. Der Charakter des Entgegengesetzten, nach seiner eigenthümlichen Determination mit der Bestimmtheit seines Entgegengesetzten zugleich zu existiren, ist die Bedingtheit. Die beiden Glieder dieses Verhältnisses sind für einander wechselseits Bedingendes und Bedingtes. Weil nun Alles, was eine bestimmte, mithin auch eine gegenheitliche Eigenthümlichkeit hat, in dem Verhältnisse der Bedingtheit steht, so ist folglich die Bedingtheit eine innere Eigenschaft Gottes, insofern er der Wesengliedbau ist. Die Bedingtheit enthält aber in ihr selbst einen Gegensatz. Sie ist theils die absteigende (subordinative), theils die nebenheitliche (coordinative), theils die abnebenheitliche (cosubordinative). Hiermit wird klar, daß Gott als Urwesen nicht in dem Verhältnisse der Bedingtheit steht, folglich das nichtbedingte oder unbedingte (absolute) Wesen ist. In dem Gedanken des schlechthin vollkommenen Organismus treten auch die Grundbestimmungen der Existenz unter der Form der Relation (Bezugheit) als die Eigenthümlichkeiten der relativen Modalität (der Bezugseinheit)

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 510—512. Syst. d. Philos. S. 408—430. Abr. d. Log. S. 148 u. folg. Philos. d. Rechtes, S. 22—27.

hervor. Ein Wesentliches, welches in Ansehung eines anderen das einmalige und einzige ist, ist nothwendig, hat Nothwendigkeit. Dasjenige dagegen, was rücksichtlich auf ein Anderes nur einer von mehreren Fällen ist, ist in Ansehung dieses Anderen möglich, hat Möglichkeit. Endlich das mit einem Anderen zugleich Existirende, sei es nun dabei nothwendig oder bloß möglich, ist überhaupt da, wofür man gewöhnlich nicht angemessen sagt, es ist wirklich, hat Wirklichkeit. „Wirklich" sollte das Daseiende nur genannt werden, sofern es wirkt oder erwirkt wird, sofern es also ein zeitlich ursachliches ist. Hier aber wird die relative Modalität als Nothwendigkeit, als Möglichkeit und als Reindaseinheit (Wirklichkeit) erkannt vor und über und ohne den Gegensatz des Ewigen und des Zeitlichen. Indem Gottes Innesein seine ganze Wesenheit umfaßt, so ist Gott seiner auch als des allgemeinen Organismus, folglich als des Grundes und als des Wesens inne, welches die Bedingtheit und die Bezugseinheit ist [1]).

300. Im Zusammenhang mit den nachgewiesenen Attributen Gottes erkennt endlich die methodische Betrachtung drittens noch folgende untergeordnete Kategorieen, welche von Gott insofern gelten, als er an, in und unter sich der Gliedbau der Dinge und ihrer Eigenschaften ist. Zunächst leuchtet ein, daß Gott sich selbst gleich ist, und zwar sowohl zufolge seiner einen und ganzen Wesenheit, als auch insofern er in sich das Entgegengesetzte und das Verbundene ist. Nun ist er an sich der Organismus der Wesenheit und in sich der Organismus der Wesen, und weil seiner Wesenheitgleichheit selbst auch die Einheit und die Ganzheit zukommt, so umfaßt sie den Organismus aller Dinge und aller ihrer Eigenschaften. In dieser Gleichheit ergibt sich die allgemeine Folgerung, daß jede einzelne göttliche Grundeigenschaft auf Alles, was Gott an sich und in sich ist, und auch auf sich selbst, angewendet ist, oder mit andern Worten, daß jede Kategorie von jeder andern und

---

[1]) Syst. d. Philos. l. c. Abr. d. Log. S. 153 — 155. Philos. d. Rechts, S. 27—31.

auch wieder von sich selbst gilt. Alle Kategorieen mit allen vereint bilden die sämmtlichen Vereinkategorieen. Gott ist sich selbst ähnlich, indem er der Wesengliedbau und jedes endliche Ding nebst jeder endlichen Eigenthümlichkeit in sich ist. So ist die Gottähnlichkeit eine Eigenschaft des absoluten Wesens. Denn Gott ist in sich Gegensatz und Verknüpfung, und zwar als Beides sich selbst gleich, jedoch so, daß damit die Antithesis und die Synthesis besteht. Folglich verhält sich auch alles Entgegengesetzte und Verknüpfte als solches zu Gott wesenheitgleich. Da nun die Wesenheitgleichheit Gottes unbedingt und unendlich ist, so gilt dies auch von jedem endlichen Dinge und von jeder endlichen Eigenthümlichkeit, welche Gott als Gegenwesen und als Vereinwesen weiter in sich ist und befaßt. Folglich ist alles Endliche an und in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit nach allen Kategorieen mit Gott selbst wesenheitgleich. Was aber an und in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit hinsichtlich auf ein Anderes Gleichheit der wesentlichen Beschaffenheit besitzt, heißt ihm „ähnlich." Demzufolge gelten alle Kategorieen von jedem untergeordneten Realen und seinen Merkmalen auf untergeordnete endliche, seiner charakteristischen Bestimmtheit entsprechende Weise. Die Grundeigenschaften, welche Gott besitzt, theils insofern er das Urwesen, die Vernunft, die Natur, die Vernunft und die Natur in Verbindung und die Menschheit, theils insofern er das Urwesen im Verein mit der Vernunft, mit der Natur, mit deren Verknüpfung und mit der Menschheit ist, sind deshalb eben so viele Theilorganismen der allgemeinen Kategorieen. Sie sind die besonderen Kategorieen, welche die Wissenschaft weiter in den speciellen Wissenschaften organisch zu entfalten hat. Hiernach ist alles untergeordnete Reale in Gott als in seinem Grunde dem göttlichen Sein ähnlich bestimmt. Gott ist auch der Eine bestimmende Grund der Eigenthümlichkeit alles dessen, was er als das allumfassende Sein in und unter sich ist, er ist mithin die eine ganze Ursache von allem diesem, alles Endliche ist in und von Gott oder durch ihn verursacht. Und zwar ist die innere Wesenheitähnlichkeit Gottes der Grund davon, daß er selbst in sich sein Wesengliedbau ist, oder daß er nach innen Ursache ist, daß ihm die Causalität, die Ursachlichkeit zukommt. Da jedes

endliche Wesen gottähnlich ist, so ist auch jedes nach innen auf endliche Weise Ursache. Aber die endliche bedingte Ursachlichkeit aller endlichen Wesen ist selbst in, unter und durch die eine unbedingte und unendliche göttliche Causalität verursacht [1]).

301. Jedes vollendet Endliche auf jeder Stufe des Organismus der Dinge ist eben das in einer völlig bestimmten Form und Grenze Determinirte, schließt also jede andere Form der Endlichkeit aus. Weil Gott auch in allem diesem Endlichen sich selbst gleich ist, so folgt, daß jedes die Gesammtheit der Formen der Endlichkeit, welche seiner Idee zukommen, an und in sich ist. Demzufolge ändert und gestaltet es sich. Die Form des Anderswerdens und des Gestaltens ist aber sowohl für das Geistwesen wie für das Leibwesen und für Gott als Urwesen die Zeit, und das in der Zeit erfolgende Sich-Darstellen der Ideen in endlicher Gestaltung ist das Leben. Hieraus folgt, daß Gott, sofern er theils Urwesen, theils in sich Geistwesen und Leibwesen ist und sich auf seine innere Welt bezieht, lebt, daß er erstlich „urlebt" und zweitens in allen in ihm enthaltenen Dingen lebt. Demnach lebt auch die Welt und Alles in ihr, und zwar in einem wechselseitigen und allseitigen Vereine. Insofern die Dinge der Grund ihrer Lebensgestaltung sind, erscheinen sie als Vermögen, sofern ihr Vermögen in der Zeit ursachlich ist und die Gestaltungen des Lebens vollzieht, als Thätigkeit, sofern diese in einer bestimmten Grenze enthalten eine bestimmte Größe besitzt, als Kraft, sofern Kraft und Vermögen Eins sind, als Trieb. Sie wollen, indem sie sich selbst als Kraft bestimmen, sie empfinden, indem sie die werdende Gestaltung auf sich, als auf ganze Wesen beziehen, sie empfinden Lust, wenn die Gestaltung gelingt, Schmerz, wenn sie gehindert wird und mißlingt. Ferner sind sie erkennende, insofern mit ihnen als mit Ganzwesen Gott und der Wesengliedbau als selbstwesentliche vereint sind, und endlich sind sie individuelle, indem sie das Gestaltete

---

[1]) Syst. d. Philos. S. 430 u. folg. Grundr. d. Log. S. 155 —158.

werdend sind. Hieraus ergibt sich zugleich, in welchem Sinne sowohl der Gottheit selbst, als der Vernunft, der Natur, dem Verein von Beiden und allen endlichen Wesen in ihnen die genannten Attribute angehören. Gott selbst ist nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist in ihm. Er selbst als Wesen vor und über jedem Gegensatz ist nicht ein sich gestaltendes, ist nicht umgrenzt in der Gestalt des Lebens, sondern ist vielmehr in sich das eine Leben nach allen Stufen, nach allen selbständigen und vereinten untergeordneten Kreisen desselben. Eben so ist Gott in sich das Eine Vermögen, die Eine Thätigkeit, der Eine Urtrieb, der Eine Wille, das Eine Empfinden, das Eine Schauen, das Eine in sich unbedingt und unendlich lebende Sein. In dem Gliedbauverein dieser Grundbestimmungen des Lebens werden die obersten Eigenschaften Gottes als des lebendigen erkannt: die unbegrenzte Macht, der heilige Wille, das selige Gemüth, das unendliche Wissen. Hierzu kommt noch als ein Attribut des göttlichen Lebens und aller Dinge in Gott die Liebe, die Weseninnigkeit, welche darin besteht, daß Gott den Verein aller Dinge innerhalb des ganzen Organismus der Welt, sofern dieser Verein zeitlich ist, in seinem Gemüthe will, und daß eben deshalb auch jedes besondere Wesen in Gott, in der Natur, in der Vernunft und in der Menschheit ein allseitiges Vereinleben in und mit Gott und mit allen Wesen in Gott ersehnt und erstrebt. Endlich Gott selbst bestimmt sich stetig in der Zeit, seine Wesenheit als das Eine Gute mit unendlicher Bestimmtheit im Leben darzustellen. Demnach ist eine unendliche unbedingte Freiheit die Weise, nach welcher Gott diese Darstellung verwirklicht. Die Freiheit Gottes setzt aber den Zweck und das Gesetz des Lebens voraus. Sie ist die Form der Verwirklichung oder Erfüllung des Lebenszweckes nach dem Gesetz, sie ist die Form der gesetzmäßigen Darbildung des Wesentlichen in der Zeit. Daher steht sie dem Nothwendigen nicht entgegen, sondern ist vielmehr die Form, wie das Zeitlichnothwendige möglich ist und wirklich wird. Gemäß der innern Wesenheitgleichheit Gottes kommt allen endlichen selbständigen und selbstinnigen Wesen in Gott eine eigenthümliche endliche Freiheit zu. Da nun alle göttliche Attribute an dem Leben hervortreten, so ist dieses in der unbegrenzten Zeit, wie

in jeder endlichen Zeit auf einzige Weise Ein organisches Ganze des Unendlich-Endlichen und Individuellen, ist an sich selbst Ein göttliches unendliches Kunstwerk, dessen einzelne Glieder Gott in schrankenloser Freiheit nach dem ewigen Zweckbegriff des Lebens, gemäß dem Begriff des individuellen Organismus, mit allumfassender Hinsicht auf das in jedem Moment Wirkliche von oben herein wirkend bestimmt[1]).

302. Hiermit haben wir eine Uebersicht von dem Inhalt und dem Bau der Metaphysik Krause's, der „Grundwissenschaft" gewonnen, welche die Fundamente des menschlichen Wissens enthalten soll, indem sie nach seiner Absicht die Grundideen von allem Wirklichen im Allgemeinen hervorhebt, feststellt und verdeutlicht. Jede dieser Grundideen ist ferner nach seinem Plane, wie wir früher (§. 295) gesehen haben, für sich in einer selbständigen Wissenschaft zu entfalten, woraus im Organismus des einen alle Erkenntniß umfassenden Ganzen die vier oben schon genannten höchsten besondren Wissenschaften entspringen, — nämlich die Urwesenlehre, die Vernunftwissenschaft, die Naturwissenschaft und die Vereinwesenlehre — durch welche die übrigen untergeordneten Disciplinen ihre Grundlagen und leitenden Principien erhalten sollen. Die Urwesenlehre ist nach seiner Erklärung die Wissenschaft von Gott als von dem Urwesen oder dem Wesen über und außer der Vernunft, der Natur und der Vereinigung beider. Sie soll darthun: Gott steht auch als lebendes, als erkennendes, empfindendes und wollendes Wesen, als das unendliche unbedingte Vernunftwesen und als das in der Zeit ursachlich wirkende über der Vernunft, der Natur und dem Verein von beiden. Die Attribute „Geist, Gemüth und Wille" kommen aber nicht erstwesentlich und allein dem Urwesen als solchem zu, sondern sie gehören in ihrer Unbedingtheit und Schrankenlosigkeit der Gottheit als dem allumfassenden Sein an. Gott erkennt, empfindet und will unbedingt,

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 512—514. Syst. d. Philos. S. 492. u. folg. Philos. d. Rechts, S. 34—39.

unendlich und erstwesentlich sich selbst nach seiner absoluten Totalität, und dann auch untergeordnet erkennt, empfindet und will er die Vernunft, die Natur und Beide im Vereine, das ist, die Welt. Sein Wille ist auf die Darlebung seiner Gottheit in der einen unendlichen Gegenwart gerichtet, und ist in jedem Momente der Zeit Ein unendlicher unbedingter individueller heiliger Rathschluß, welcher unter seinem urwesentlichen Leben das weltliche Leben liebend, erbarmend, rettend und beseligend umfaßt, damit in jedem Zeitmomente das Eigenleblich-Gute, das ist, das Beste verwirklicht werde. Diese Wahrheiten machen den Inhalt der Urwesenlehre und hiermit zugleich die Grundlage der Religionswissenschaft aus. Die Vernunftwissenschaft, die Philosophie des Geistes oder die Geistwesenlehre hat die Grundidee des Geisteswesens zu erkennen, welche in dem Organismus der Ideen dem Leibwesen gegenüber steht. Jene Grundidee ist nicht in der inneren sinnlichen Erfahrung des endlichen Geistes zu finden, sondern als übersinnliche Erkenntniß in der Wesenschauung zu erfassen. Sie stimmt aber mit unserer gesammten innern Erfahrung überein und nimmt dieselbe in und unter sich auf. Mit den Augen des Geistes erblicken wir das Eine unendliche Geisterreich, welches aus unendlich vielen Geistern besteht. Ganz auf ähnliche Weise, wie die Geistesphilosophie, wird auf der andern Seite die Wissenschaft der Natur ausgebildet. Wir sind im Stande die Natur übersinnlich als Theil in dem allumfassenden Ganzen der Wirklichkeit zu erkennen. Wir vermögen ferner auch die Darstellungen des Naturlebens für unsre leiblichen Sinne und diesen Leib selbst als innern endlichen Gliedtheil der Natur zu verstehen und auf das Eine Leibwesen außer und neben dem Geistwesen zu beziehen. Die Naturwissenschaft wird nun, ähnlich dem Ganzen der gesammten Wissenschaft durch Ableitung (Deduction), durch Selbsteigenschauung (Intuition) und durch Schauvereinbildung (Construction) von uns zu Stande gebracht, indem nebst der Grundidee „Wesen" alle im Gliedbau derselben enthaltene Theilideen auf die Idee der Natur angewandt werden, wobei man aus allen Arten und Gebieten des Erkennens zu schöpfen hat. Auf die angegebenen Wissenschaften folgt endlich die Vereinwesenlehre, welche das Urwesen, die Vernunft und die

Natur als nach ihrer ganzen Wesenheit, also auch nach ihrem ganzen Leben Vereinte darzustellen hat. Ihre Haupttheile, welche eben so viele unter sich verbundene Einzelwissenschaften sind, bilden sich dadurch, daß für sie in Erwägung kommt erst der Verein Gottes sowohl mit der Vernunft, wie mit der Natur, ferner der durch Gott vermittelte der Vernunft und der Natur unter sich, endlich als ihr innerster, selbst wieder vereinheitlicher Theil die dreigliedrige Vereinigung Gottes, der Vernunft und der Natur nach allen Gliedern dieses dreifachen Verhältnisses. So vollendet die Wissenschaft den Organismus der Wesenschauung in der Erkenntniß des Einen unendlichen Vereinlebens Gottes mit sich selbst und mit allen endlichen Wesen, welche alle in und durch Gott sind und leben. Diese Wissenschaft enthält daher auch die Eine und ganze Geschichtswissenschaft, welche die Geschichte des Einen Lebens, für uns hiernieden näher erkennbar, sofern es sich auf dem Schauplatz dieser Erde bis jetzt entfaltet hat und in Zukunft entwickeln wird, als organische Erkenntniß in sich schließt. Der innerste Theil der einen Geschichte alles Lebens ist die Geschichte der Menschheit [1]).

303. Unter der Anleitung der Principien, welche in der Grundwissenschaft und in den vier ihr zunächst untergeordneten theoretischen Wissenschaften enthalten sind, gestalten sich die oben (§. 295) bereits bezeichneten praktischen, oder, wie Krause sagt, die dem Leben am nächsten stehenden Disciplinen: die Religionsphilosophie, die Ethik oder Sittenlehre, die Rechtslehre und die Kunstwissenschaft. Gemäß seinem metaphysischen Begriffe von dem Verhältniß der Menschheit zur Gottheit erklärt Krause die Religion für den Verein des Lebens der Menschen mit dem Leben Gottes, welcher zunächst von der Seite zu betrachten sei, daß sie selbst ihn

---

1) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 515—523. Krause hat von diesem gesammten Wissenschaftsbau eine kurze Darstellung gegeben theils als Grundlegung der Ethik in seinem „System der Sittenlehre," theils auf populäre Weise in seiner Schrift „vom Urbilde der Menschheit."

erstreben und mitverursachen. Dies könne aber nur geschehen in und vermöge der von oben entsprechenden Thätigkeit Gottes, wonach das Urwesen in der unendlichen Zeit das Leben der Menschheit auch individuell in sich aufnehme und mit seinem Leben vereine. Demzufolge finde sich in der Religion theils die endliche Seite des einen innern Vereinlebens Gottes, wonach die Menschen ihr Leben in allen Beziehungen zu Gott so bestimmen, daß es ein Vereinleben mit dem göttlichen Urleben sei, theils die unendliche Seite, wonach Gott sein Urleben in Bezug auf das Eigenleben aller endlichen Wesen in ihm so bestimme, daß es auch in sich ein Vereinleben mit dem Leben aller endlichen Wesen in ihm sei. Die Kirche bezeichnet Krause als einen geselligen Verein der Menschen für „Gottinnigkeit" durch „Gottinnigung" und für das gesammte Gottvereinleben, welcher ein nach dem Gliedbau der menschlichen Geselligkeit geordneter gesellschaftlicher Organismus sein müsse, und will denselben den „Gottvereinbund," oder kürzer, den „Gottbund" genannt wissen [1]).

304. Die Sittenlehre Krause's nimmt aus der analytischen Psychologie den Begriff des Wollens auf als derjenigen Selbstthätigkeit, mit welcher wir unser seelisches Wirken und Leiden bestimmen und lenken. Ueber die moralischen Hauptbegriffe stellt sie folgende Definitionen auf. Der Wille ist nach ihr die Richtung der Thätigkeit zur Bildung des Wesentlichen im Leben. Die Bestimmung der wirkenden Thätigkeit in eigner Selbstkraft ist die Freiheit. Das allgemeine und bleibende Wesentliche in der Zeitreihe des Wollens

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 523—533. Krause's Ansichten von der Religion und dem Religionsvereine sind zuerst in seiner Schrift „Urbild der Menschheit" S. 305—321 ausgesprochen. Was unter seinen nachgelassenen Werken mit dem Titel der „absoluten Religionsphilosophie" erschienen, hat die Form einer ungemein ausführlichen Kritik von Bouterwek's „Religion der Vernunft" und von Schleiermacher's „Einleitung zur Dogmatik."

ist das Willensgesetz, als ein Theil des Lebensgesetzes. Das dargelebte Wesentliche, das Lebwesentliche ist das Gute, und das Wollen, welches die Lebensthätigkeiten auf das Gute richtet, ist der gute Wille. Der bleibende Zustand, gemäß dem guten Willen nur auf das Gute gerichtet zu sein, heißt die Sittlichkeit oder Moralität, und der Zustand der Ausübung oder der Darbildung des Guten in Sittlichkeit heißt die Tugend. Der ganzwesentliche, sowohl den Gehalt als die Form umfassende Ausdruck des Einen Willensgesetzes, des Sittengesetzes, welches auch das unbedingte Pflichtgebot genannt werden kann, ist: wolle du selbst und thue das Gute als das Gute. Die unendliche Aufgabe des reinsittlichen Lebens ergeht zunächst an jedes menschliche Individuum, aber dann auch an jede Gesellschaft. Es ist daher erfoderlich, daß wie der Religion, gleichfalls der Sittlichkeit und der Tugend als dem „Darleben des Guten in reinsittlicher Lebenskunst" ein geselliger Fleiß gewidmet werde. Alle Grundgesellschaften und alle Werkgesellschaften sollen daher unter sich einen Bund schließen, welcher der „Sittlichkeitsverein" oder der „Tugendbund" genannt werden kann. Wie die Gottinnigkeit und das Gottvereinleben ein abwärts wirkender Grund der Sittlichkeit, so ist die Sittlichkeit ein aufsteigender innerster Grund der Gottinnigkeit und des Gottvereinlebens. Denn der Gute wird Gottes, des einen unendlich Guten, inne und innig, und Gott nahet und offenbart sich dem Guten, als dem ihm Aehnlichen, seine Wesenheit Darlebenden. So läßt sich die unendliche Aufgabe der Religion und der Sittlichkeit in dem Worte vereinigen: sei gottinnig und ahme Gott nach im Leben[1]).

305. Der Sittenlehre schließt sich nach Krause am nächsten die Rechtslehre an, da der Sittlichkeit und der Tugend das Recht und die Gerechtigkeit am nächsten verwandt sind. Die universelle Rechtsidee glaubt er in folgendem Ausdruck darlegen zu können: das Recht ist der Gliedbau aller zeitlich freien Lebensbedingnisse

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 533—542. Urbild d. Menschh. S. 330 u. folg. Syst. d. Sittenl. 1st. B.

des innern Selbstlebens Gottes, und in und durch dasselbe auch des begriffsmäßigen Selbstlebens und Vereinlebens aller Wesen in Gott. In der Grundidee des Einen Rechtes, nimmt er an, des „Gottrechtes“ ist die Theilgrundidee des Rechtes der Menschheit enthalten. Das letztere ist das organische Ganze aller hinsichtlich auf die Menschheit theils inneren, theils äußeren, von ihr einerseits zu leistenden, andrerseits zu empfangenden zeitlichen, von der Freiheit abhängigen Bedingungen zur Erstrebung des Zieles, daß sie in sich selbst und mit allen Wesen, zuhöchst mit Gott, vereint ihre Eigenwesenheit darlebe, ihren Urbegriff oder ihr Urbild in ihrem Leben darstelle. In der Grundidee des Menschheitrechtes ist die Grundidee des Rechtes jedes einzelnen Menschen enthalten. Sie befaßt das organische Ganze der im Bezug auf ihn theils innern, theils äußern zeitlich freien Bedingungen für die Führung seines angemessenen, ideegemäßen Individuallebens, sowohl derjenigen Bedingungen, welche ihm von jedem andern Wesen zu leisten sind, als auch derjenigen, welche Jedermann allen andern Wesen für deren eignes gehöriges Selbstleben und Vereinleben zu leisten hat. Das Recht ist in sich zuerst bejahend oder positiv, indem es fodert, daß jene genannten Bedingungen insgesammt unter den zusammen Lebenden wechselsweise durch positive Leistungen dargeboten werden. Zweitens ist es aber auch verneinend oder beschränkend, und verlangt, daß alle hindernde und vernichtende zeitlich freie Bedingungen des begriffsmäßigen Lebens entfernt, vermieden und unterlassen werden. Die Wissenschaft des Rechtes der Menschheit, der Völker, der Stämme, der Ortgemeinden, der Ehegenossenschaften und der einzelnen Menschen kann nur organisch vollendet werden, nachdem die höheren Gebiete des Rechtes sowohl Gottes, als der Natur und der Vernunft, deren Vereinwesen die Menschheit und der Mensch sind, zuvor in dem Organismus der besonderen Wissenschaften entwickelt worden. Der oberste Rechtsgrundsatz nach seinem ganzen universellen Inhalte lautet: Gott lebt in sich das Recht, Gott ist das Rechtsleben oder die Gerechtigkeit. Dagegen ist der oberste Rechtsgrundsatz für die Menschheit so auszudrücken: die Menschheit soll das Recht wirklich machen, es im Leben darstellen oder darleben. Das Recht als ein geselliges Wech-

selverhältniß kann von der Menschheit und von den einzelnen Menschen nur in einem bestimmten, ihm ausschließlich gewidmeten Gesellschaftsverein auf Erden verwirklicht werden, welcher der Rechtsverein, der Rechtsbund, der Staat ist. Obgleich aber der Staat nach der ihm eigenthümlichen Aufgabe und Bedeutung auf die Verwirklichung der Rechtsidee sich zu beschränken hat, so ist er dennoch mit allen andern Theilen der menschlichen Bestimmung insofern in wesentlicher Beziehung und Wechselwirkung, als er diesen allen ihre Rechte im Organismus des Menschheitrechtes herstellen und sichern soll, und als er hinwiederum ihrer Mitwirkung für seinen eignen Zweck bedarf[1]).

306. Endlich die Wissenschaft der Kunst bezieht sich auf das Können, Bilden und Schaffen, welches dem Erkennen oder Schauen gleichwesentlich entgegensteht. Wie die Gesammtheit des Erkennens die Wissenschaft, so ist die Gesammtheit des Könnens und Bildens die Kunst. Sie schafft und bildet zunächst vermittelst der Kraft der Phantasie und innerhalb der Welt der Phantasie Individuelles nach Ideen. Die Wissenschaft selbst, sofern sie in der Zeit als ein individuelles Wissen sich gestaltet, ist ein Kunstwerk, und ihre Hervorbringung ist eine besondere Kunst. Die Wissenschaft und die Kunst, welche beide gleich hoch, gleich wesentlich neben einander stehen, sind dazu bestimmt, mit einander vereingebildet zu werden und sich in einer Harmonie allseitig zu durchdringen. Sie sind als die innern Grundwerke der Menschheit nur in gegenseitiger Uebereinstimmung und in gleichmäßigem Wachsthume vollendbar. „Können" bedeutet ganz allgemein: als eine werkthätige Kraft Ursache der Lebensgestaltung sein. „Kunst" ist die Gesammtheit der werkthätigen Lebenskraft, welche dem bildenden, lebengestaltenden Wesen, seinem Willen folgend, zu Gebote steht. Fassen

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 542—552. Zu vergl. Vorles. über d. Syst. d. Philos., und: Abriß des Systems der Philosophie des Rechts.

wir sie also in ihrer vollständigen Grundidee auf, so ist sie die werkthätige Lebenskraft Gottes selbst, durch welche Gott Ursache ist von allem Individuellen seines Einen schrankenlosen Lebens in der unendlichen Zeit. Daher gibt es an sich nur eine einzige Kunst, die Kunst Gottes, und einen einzigen Künstler — Gott. In der Einen Kunst Gottes haben wir aber zugleich alle endliche Kunst der endlichen Wesen insgesammt mitgedacht. Denn alle Dinge sind in Gott, aller Dinge Leben liegt in dem unendlichen Leben Gottes. Wie jedes endliche Wesen in Gott eine endliche, bestimmte Eigenthümlichkeit hat, so ist es auch endlicher Künstler in seinem beschränkten Gebiete. Die Kunstthätigkeit ist in ihrer Art vollkommen, wenn sie alle Eigenschaften der individuellen Ursachlichkeit, gemäß der bestimmten Sphäre, worin sie wirkt, vollständig besitzt. Das Kunstwerk muß zuvörderst die Eigenthümlichkeiten eines jeden individuell Bestimmten enthalten und nach den Urbegriffen seiner Eigenschaften insgesammt durchgängig bestimmt sein. Ihm muß also angehören die Wesenheit, Gegenwesenheit und Vereinwesenheit, die Einheit, Gegeneinheit oder Vielheit und Vereinheit, die Selbstheit, Gegenselbstheit und Vereinselbstheit, die Ganzheit, Gegenganzheit und Vereinganzheit. Kurz, es muß ein durchaus bestimmtes organisches Ganze sein, dessen innere Theile sämmtlich unter sich mit dem Ganzen begriffsmäßig übereinstimmen, und muß so in der unendlichen Individualität und Eigenthümlichkeit einen bestimmten Urbegriff erschöpfend darstellen. Entweder ist es ein freies, selbstwesentliches, ein Werk der schönen Kunst, wie zum Beispiel ein Gedicht, oder wie das Leben eines einzelnen Menschen selbst. Dann ist es der dem Kunstwerk unmittelbar eigene Urbegriff, welchen es darstellt. Oder es ist ein dienendes, ein Werk der nützlichen Kunst. Dann ist das Erste und Hauptsächlichste, was es zu verwirklichen hat, der Begriff dessen, wozu es nützt, das heißt, zu dessen Hervorbringung oder Beförderung es als wesentliche Bedingung dient. Das ganze Leben ist ein Kunstwerk. Die eine höchste Kunst ist die Lebenskunst, welche auch die Kunst der Menschen in sich begreift, ihr Eigenleben gut und schön

zu führen, und es durch Erziehung und Bildung sowohl für sich allein als in Geselligkeit stets vollkommener auszubilden[1]).

### 3) Zur Beurtheilung des Krause'schen Systems.

307. Die Lehre Krause's, welche in ihrem ersten Beginne[2]), bevor sie zu ihrer nachmaligen Ausbildung gelangt war, auf dem Standorte des älteren naturphilosophischen Pantheismus Schelling's sich befand, hat sich in der vor uns liegenden Gestalt über diesen Standpunct zu einer höheren Entwickelung der Vernunftbetrachtung des allgemeinen Zusammenhanges der Wirklichkeit erhoben, obgleich sie noch gewisse Mängel mit der Begriffsbehandlung in jener Naturphilosophie gemein hat. Krause selbst gibt uns über den Fortschritt, den er im Vergleich mit seinem unmittelbaren Vorgänger beabsichtigte und theilweise erreichte, so wie über den Charakter und Geist seines eignen Systems beachtungswerthe Fingerzeige durch das Urtheil, welches er aus seinem Gesichtspunct sowohl über die Vorzüge, als über das Unzulängliche der Leistungen Schelling's gefällt hat[3]). Das Gültige und Haltbare an denselben erblickt er zunächst und hauptsächlich darin, daß Schelling das Absolute für das Princip der Wissenschaft und die Erkenntniß des Unbedingten für die unbedingte ausgegeben, welche über jeden Gegensatz, auch über den des Subjectiven und des Objectiven erha-

---

[1]) Grundwahrh. d. Wissensch. S. 552—561. Vergl. Handschriftl. Nachlaß, 1ste Abth. 2te Reihe, II. Kunstphilosophie.

[2]) Dieser erscheint in Krause's „Anleitung zur Naturphilosophie," auch unter dem Titel „Entwurf des Systems der Philosophie," 1ste Abth. 1804. Hier wird in der Ontologie, wie er damals die Grundwissenschaft nannte, als oberstes einziges Axiom der Satz aufgestellt: die Welt als der harmonische Inbegriff alles Reellen sei das schlechthin Unendliche, Unbegründete, Vollendete, sie sei das einzige Absolute und Reale, das Wesen der Wesen, das Wahre an sich.

[3]) In Abschn. XIV. „Wissenschaftsgeschichte" S. 408 — 411 seiner Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft.

ben sei. Hierzu komme zweitens Schelling's Anerkennung der Möglichkeit und der Unerläßlichkeit einer reinapriorischen Naturwissenschaft, welche darauf beruhe, daß auch alle endlichen Bestimmungen des Seins in ihrer Unbedingtheit durch die absolute Erkenntniß erfaßt werden können und sollen, worin eben der erstwesentliche Charakter der Philosophie bestehe. Drittens sei durch Schelling die Idee der ächt wissenschaftlichen Methode zum Theil wiedergefunden und die Bahn zur Verwirklichung der Wissenschaft gebrochen, indem er sich dessen bewußt geworden, daß der Urtypus der Deduction die Entwickelung vermittelst der Thesis, der Antithesis und der Synthesis, und daß die Methode jener Verwirklichung die Verbindung der Deduction mit der Intuition und mit der Construction sei. Dagegen aber fehle bei dem ersten Urheber des Identitätssystemes der ganze subjectiv analytische Theil, mit welchem die menschliche Wissenschaft zu beginnen habe. Denn Jeder sei unvermeidlich zunächst in dem Sinnlichen befangen, und müsse demnach durch philosophische Selbstbetrachtung erst wieder sich sammeln und auf diesem Wege zu dem reinen und ganzen Gottesbegriff sich erheben und befähigen, um in demselben das wahre Princip mit Einsicht anerkennen zu können. Nur dergestalt vorbereitet vermöge der endliche Geist die Grundschauung des Princips in der Wissenschaft synthetisch organisch zu entfalten und durchzuführen. Der Mangel der Ausbildung des analytischen Theils der menschlichen Wissenschaft sei wohl ein entscheidender Grund, weshalb Schelling die organische Entfaltung der Wissenschaft aus dem Princip nicht zu Stande gebracht habe, und weshalb seine Darstellung des Anfanges eines solchen Systems[1]) in Gehalt und Form so unbefriedigend ausgefallen sei. Schelling habe noch nicht die Erkenntniß Gottes als des Einen, ganzen Wesens vor und über jedem Gegensatz erfaßt, er habe das Absolute einseitig, meistens nur nach der Identität betrachtet und nicht mit Bestimmtheit die Lehre von Gott als dem Urwesen und dem über die Welt erhabenen lebenden Wesen aufgestellt. Auch habe er unbefugten Annahmen

---

[1]) in Schelling's Zeitschrift für speculative Physik Bd. II. Heft 2.

und hypothetischen Ansichten der Empiriker einen der wissenschaftlichen Methode unangemessenen Einfluß gestattet, dabei öfters bloß emblematische und poetische Vorstellungen mit constructiven Einsichten verwechselt, und in seinen Gedankenkreis viele einzelne Ansichten der verschiedensten Systeme aufgenommen, ohne sie in Uebereinstimmung mit seiner eignen Betrachtungsweise zu bringen.

308. Aus diesen, insoweit sie bloß negativ und bestreitend sind, richtigen Bemerkungen Krause's geht am klarsten und sichersten hervor, was er selbst für die Fortbildung der von seinem Vorgänger eingeführten Richtung zu leisten sich vorgesteckt und gethan zu haben sich bewußt war. Das Ziel, dem er mit unverkennbarem Talent und innerem Beruf, mit dem unermüdlichsten Eifer und Fleiß seines im Dienste der Wissenschaft und der Wahrheit rastlos thätigen und doch durch äußere Erfolge so wenig belohnten Lebens, und mit den Hülfsmitteln einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit entgegenstrebte, war das entschieden rechte, den Anfoderungen unsrer Zeit entsprechende und objectiv gültige: durch Ueberwindung ebensowohl des Pantheismus, wie des Dualismus und des Monismus, und durch Erhebung der Betrachtung nicht weniger über die Unzulänglichkeit des die Bedeutung der Erfahrung verkennenden Rationalismus, als über die Beschränktheit des die Speculation verläugnenden Empirismus den allseitigen Standort des ächten Ideal-Realismus und des speculativen Theismus einzunehmen, und denselben in einem vollständig ausgeführten System geltend zu machen. Was ihn aber zur Erreichung dieses Zieles, so achtungswürdig auch seine Annäherung an dasselbe ist, nicht gelangen ließ, besteht vornehmlich in der Einwirkung eines durchgreifenden Irrthumes, von welchem auch er noch nicht sich frei zu machen wußte, auf die von ihm ergriffene und angewandte Methode. Dieser Irrthum liegt in der Weise, wie er von den Formeln der Setzung, der Entgegensetzung und der Vereinsetzung Gebrauch macht, um vermittelst derselben die vermeintlichen Sacherklärungen aller in dem ganzen Umfang des philosophischen Forschens der Deduction und der Definition bedürftiger Begriffe zu gewinnen. Der nämliche Irrthum kommt — nur in andern Mo-

dificationen der Hervorhebung der Gegensätze und der Vereinigung des Entgegengesetzten — gleichfalls an der Schleiermacher'schen und an der Hegel'schen Methode zum Vorschein, und nimmt daher um so mehr meine Berücksichtigung an dieser Stelle in Anspruch.

309. Das in Rede stehende Mißverständniß beruht auf einer verwirrenden Verwechselung der logisch-formalen Kategorieen, in denen die subjectiven allgemeinen, in der Urtheilsform sich concentrirenden Weisen unsres denkenden Vorstellens ausgedrückt sind, mit den metaphysischen Kategorieen, das heißt, mit den universellen Erkenntnißbegriffen, in denen die objectiven Bestimmungen der allumfassenden ursachlichen Verknüpfung der Dinge von unsrer vernünftigen Anerkennung erfaßt werden. Zu jenen formalen Kategorieen gehört die des logischen Gegensatzes, deren Bedeutung als die einer bloß subjectiven Formbestimmung unsres Denkens in folgender Erwägung sich ergibt. Wir können keine der abstracten Vorstellungen, welche in unsrem an die Form des Urtheils gebundenen Denken als die Prädicatsbestimmungen (Prädicabilien) auftreten, in unser Bewußtsein aufnehmen, ohne daß hierbei eine vergleichende und unterscheidende Geistesthätigkeit Statt findet, vermittelst welcher eine jede nach ihrem bestimmten Inhalt ein Gegenstand und ein Eigenthum unsres Bewußtseins wird. Diese Thätigkeit besteht darin, daß wir ein Merkmal in irgend einer Beziehung, unter welcher es für unsre Anerkennung an seinem Gegenstand sich findet, und unterhalb der Beziehung als das für unsre subjective Vorstellungsweise in diesem Verhältniß hervortretende Gegentheil entweder eines einzigen anderen Merkmales, oder einer Mehrzahl andrer auffassen. Niemals wird ein Merkmal für sich allein, getrennt von einer solchen Beziehung, die wir auch die relative Grundbestimmung nennen können, unterhalb welcher es einem andern Merkmal oder mehreren anderen in der antithetischen Weise nebengeordnet ist, von unsrer Anerkennung gewonnen. Ohne die Auffassung der Beziehung und des Unterschiedes wäre es unmöglich, daß das Merkmal aus der Mannigfaltigkeit der unsrem Wahrnehmen und Vorstellen sich darbietenden Objecte in seiner Eigenthümlichkeit für unsere Auffassung heraustreten könnte, wenn

gleich bei der ursprünglichen Bildung der Prädicatsvorstellung das Unterschiedene nebst der Beziehung mit größerer oder geringerer Klarheit und Bestimmtheit, oft noch sehr verworren, vergegenwärtigt wird. Hierbei versteht es sich, daß in der Deutlichkeit und Vollständigkeit unsrer Vorstellung der Beziehungen und der unterhalb derselben gegebenen Unterschiede vielfache Abstufungen Statt haben, und daß jeder Mensch bei der fortschreitenden Ausbildung seiner Erfahrungskenntniß und seines Denkvermögens von anfänglich größter Dürftigkeit der Vergleichungen und der Unterscheidungen zu einer immer mehr wachsenden Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit derselben gelangt. Unter der gemeinschaftlichen Beziehung oder Grundbestimmung nun verhalten die ihr untergeordneten und einander nebengeordneten Bestimmungen oder Prädicabilien sich so zu einander, daß sie als die verschiedenen näher determinirten Weisen hervortreten, in denen die Grundbestimmung an einem Gegenstand zu ihrem Ausdruck gelangt, so daß diese an dem nämlichen Gegenstande zu gleicher Zeit und in gleicher Hinsicht, wie auch an der gleichen Stelle nur in der einen Weise, mit Ausschluß der übrigen, sich offenbaren kann. Jedoch ist hierbei nicht außer Acht zn lassen, daß es keinen einzelnen und besonderen subsistirenden Gegenstand gibt, an welchem nicht durch Merkmale, die in einem solchen Verhältnisse entweder der contradictorischen oder der conträren Verschiedenheit zu einander stehen, verschiedene Seiten seiner Eigenthümlichkeit determinirt werden, und daß mithin in jedem Einzelwesen, wie in jedem größeren, eine Vielheit von Einzelwesen enthaltenden organischen Ganzen einander entgegengesetzte Merkmale vereinigt sind. Das aufgezeigte Differenzverhältniß, in welchem gemäß der in unsrem Vorstellen Statt findenden Bildungsform der Prädicabilien jede Prädicatsbestimmung entweder zu einer einzigen andern Bestimmung, oder zu einer Mehrheit anderer stehen muß, welches demnach theils als das contradictorische, theils als das conträre hervortritt, ist überhaupt der „logische Gegensatz." Er ist in seiner formellen Allgemeinheit und Unbestimmtheit nichts Anderes als eine subjective Form unsres Vorstellens, eine von den „objectiven Erkenntnißformen" sich durchaus unterscheidende „logische Denkform," welche gemäß der Bedeutung der Urtheils-

weise und der Prädicabilien durch alle unsere Vorstellungen sich hindurchzieht, und immer je zwei oder mehrere aus einem bestimmten Gesichtspunct als die einander entgegengesetzten erscheinen läßt. Die weite bloß formale Kategorie dieses Gegensatzes erweist sich dadurch als solche, daß unter dieselbe die verschiedenartigsten, ihrem Inhalt nach durch sie keineswegs erklärten, theils rational, theils empirisch erkennbaren, theils bloß erdichteten Verhältnisse nur aus dem subjectiv logischen Grunde subsumirt werden, weil sie durch Prädicabilien von uns vorgestellt werden müssen. Hierbei ist nun insbesondre zu bemerken, daß die realen, in ihrer Objectivität unsrem Erkennen sich bekundenden Verhältnisse der Causalität und der Unterordnung, in denen das Begründete zu dem Begründenden, das Bestimmte zu dem Bestimmenden, das Bedingte zu dem Bedingenden sich befindet, — wie das Endliche zu dem Unendlichen, das Vergängliche zu dem Ewigen, das Veränderliche zu dem Beharrlichen, wie im Kreise der Erfahrung die Wirkung zu der wirkenden Ursache, — für unsere subjectiv logische Vorstellungsweise unter die Form des Gegensatzes und der Vereinigung des Entgegengesetzten fallen, und daß sie gänzlich verkannt und auf das verkehrteste erfaßt werden, wenn man diese Form für den Ausdruck ihrer idealen und realen Eigenthümlichkeit hält. Ferner sind es die wirklichen Verhältnisse der Wechselbedingung und der gegenseitigen Ergänzung zur Einheit einer beschränkten Totalität, in denen die von einander unzertrennlichen Seiten, Bestandtheile und Richtungen eines jeden Einzelwesens und überhaupt eines jeden concreten begrenzten Ganzen zu einander stehen, welche für unsre Vorstellungsform unter der Kategorie des Gegensatzes auftreten. In diesem Sinn ist an jedem Einzelwesen dem materiell Aeußerlichen das dynamisch Innerliche, oder was dasselbe sagt, der körperlichen Gestalt die Fähigkeit des Wirkens und des Leidens, und ist an dem Menschenwesen das Geistige oder Intellectuelle dem Sinnlichen und Beides dem Leiblichen logisch formal entgegengesetzt. Meint man nun über die Natur des Einzelwesens dadurch einen Aufschluß zu gewinnen, daß man dasselbe als eine Einheit von Gegensätzen betrachtet, so hat man statt einer philosophischen Realerklärung eine leere Abstraction, eine nichtssagende und irreführende Formel.

Außer den bezeichneten, für die philosophische Auffassung besonders wichtigen Verhältnissen fallen unter die Rubrik des Gegensatzes auch noch die mannigfachsten wirklichen Verhältnisse des Contrastes und des Widerstreites und somit eines realen Gegentheiles, die in den Sphären des Beschränkten und des Wandelbaren an den Kräften, den Eigenschaften überhaupt und den Zuständen der Dinge von uns wahrgenommen und zum Theil von uns selbst dargestellt werden, wie zum Beispiel die Unterschiede des Warmen und des Kalten, des Dichten und des Dünnen, die Unterschiede des Guten und des Bösen, des Gerechten und des Ungerechten. Auch diese, obgleich ihr speculatives Verständniß durch die Verwirrung mit der logischen Form des Gegensatzes nicht in solchem Maße getrübt werden kann, als es bei den zuvor angeführten der Fall ist, werden keineswegs der philosophischen Einsicht dadurch näher gebracht, daß man sie unter die bisher so unbestimmt und so vieldeutig gebliebene Kategorie des „Gegensatzes überhaupt" stellt. Das allgemeine Resultat dieser Betrachtung ist: die Meinung, welche dem logischen Gegensatz eine reale, ja die wichtigste Bedeutung und Macht in den Gebieten des wissenschaftlich Erkennbaren beilegt und in der Einheit des Entgegengesetzten den Ausdruck für den Zusammenhang der Wirklichkeit findet, ist eine höchst verworrene und auf die eingreifendste Art täuschende. Unter der Hülle einer subjectiven Weise unsres Vorstellens verwirrt und verkennt sie die objectiven Unterschiede und Verhältnisse des Seins. Nichts also, wie ein leeres unwillkürliches Spiel mit mißverstandenen Formeln ist der ihr eigenthümliche Versuch einer Ergründung dieser Verhältnisse durch die beständig wiederkehrende Anwendung der Antithesis und der Synthesis.

310. Bei Krause spricht sich die gerügte Verwirrung und Verwechselung einer logischen Formbestimmung mit realen Erkenntnißbestimmungen in einer ihm allerdings allein zukommenden Modification durch die ihm eigenthümliche Combination der Entgegensetzung, der Vereinsetzung und der schlechthinigen Setzung aus, eine Combination und Betrachtungsart, von welcher alle seine Eintheilungen und Definitionen beherrscht werden. Hiernach sind vor

Allem seine Grundansichten und Grunderklärungen von dem Wesen der Ichheit oder der Menschheit, so wie von dem Wesen der Vernunft, der Natur und der Gottheit mit einer charakteristischen Unzulänglichkeit behaftet. Die Behauptung ist eine in der That für die reale Erkenntniß nichtssagende, daß in dem Menschen der Leib und der Geist einerseits einander entgegengesetzt, andrerseits als nebengeordnete Bestandtheile des Menschenwesens mit einander verknüpft sein, und daß drittens im Menschen eine ursprüngliche Einheit des Ich's vor und über dem Gegensatz und dem Verein von Leib und von Geist ihr Bestehen habe. Das Nämliche gilt von Krause's Entgegensetzung und Vereinsetzung der Natur, als des Inbegriffs der körperlichen Eigenschaften und Zustände, und der Vernunft als des Inbegriffs der geistigen Eigenschaften und Zustände, welche nach Analogie des angeblichen Menschenwesens in Gott dergestalt verbunden sein sollen, daß Gott zugleich die höhere Einheit über der Vernunft und der Natur und in sich selbst Beides sei. Diese angebliche Idee der göttlichen Einheit ist aus dem Mißverständniß der subjectiv logischen Formeln der Antithesis und der Synthesis entstanden, ist nur ein Phantom im Reiche nichtiger Abstractionen. Liegt nun der ganzen Methode Krause's der nachgewiesene Irrthum zum Grunde, so hat auch seine architektonische Anordnung des Systems der Wissenschaft überhaupt nebst der Stellung und der Eintheilung, welche darin der Philosophie gegeben ist, in ihren Hauptpuncten keine Gültigkeit, da sie auf den falschen Unterscheidungen und Vereinigungen von Leibwesen, Geistwesen, Vereinwesen, Urwesen und absolutem Wesen beruht. Was endlich noch Krause's Darstellungsart betrifft, so würde seine Einführung neu gebildeter deutscher Kunstwörter theils zur Verdrängung der griechischen und lateinischen, theils zur Bezeichnung neu hervorgehobener Begriffsbestimmungen keineswegs zu tadeln sein, sie würde auch vermuthlich mehr Anerkennung und Eingang gewonnen haben, wenn sie theils durch einen richtigeren Tact und Geschmack, theils durch das Wahre, Beifallswürdige und Ansprechende der Gedanken und des Gedankenganges genugsam getragen und unterstützt würde. Was die Einwirkung der Lehre Krause's auf ihre Zeit betrifft, so scheint die Mehrzahl unserer philosophirenden Sprachgenossen sie zu

wenig beachtet zu haben. Jedoch hat Krause nicht nur in unsrem Vaterlande einige für ihn begeisterte achtungswürdige Anhänger sich erworben, unter ihnen von Leonhardi und Lindemann, sondern sein System ist auch jenseits der Grenzen desselben, in Frankreich und in Italien bekannt geworden und hat namentlich in Brüssel einen Sitz gefunden, wo ein Deutscher, der Professor Ahrens dasselbe in seinen französischen Vorträgen, welche er zum Theil durch den Druck veröffentlichte [1]), als das allein gültige eine geraume Zeit hindurch verkündigte und dessen Schüler Tiberghien ein ausführliches aus der Beantwortung einer Preisfrage hervorgegangenes Werk theils zur eignen Behandlung der Aufgabe über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse, theils und hauptsächlich zur Geschichte der Philosophie [2]) herausgegeben hat, in welchem das Krause'sche System zum Grunde gelegt und für die im Wesentlichen vollendete, allen Völkern auf gleiche Weise angemessene und allen theoretischen und praktischen Bedürfnissen der Wahrheitsforschung genügende Lösung der philosophischen Probleme ausgegeben wird.

## VII. Schleiermacher.

311. Neben Krause gebührt eine ähnliche Würdigung, wenn gleich in vieler Hinsicht eine sehr verschiedene Beurtheilung den philosophischen Leistungen eines Denkers, welcher auch, wie jener, seine erste speculative Richtung und Vorstellungsart hauptsächlich durch die Schelling'sche Naturphilosophie erhielt, nicht weniger im Anfange seiner schriftstellerischen Thätigkeit dem Pantheismus unverkennbar ergeben war, und gleichfalls später seine Speculation dem Ziele zuwandte, eben so sehr über das als verkehrt von ihm Erkannte in der pantheistischen Weltbetrachtung, wie

---

[1]) Cours de Philosophie, und Cours de droit naturel et public.

[2]) Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines etc. par Guillaume Tiberghien, élève de l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1844.

über die Einseitigkeiten der andern seit Descartes in der neueren Philosophie vorherrschenden systematischen Ansichten hinauszugehen. Dieser Denker ist der als Philosoph bedeutende und noch mehr als Theolog hervorragende, überhaupt auf das vielseitigste und gründlichste gebildete Gelehrte und geistreiche Schriftsteller Friedrich Schleiermacher [1]). Zwar äußert er über sich selbst in einer späteren Periode seines Lebens, daß er als Jüngling nicht gern eines Einzelnen Schüler sein, sondern alle Richtungen der Zeit in seiner Weise habe aufnehmen wollen, so wie er auch selbst keine Schule zu stiften, sondern durch die Darstellung seiner eignen Vorstellungsweise nur Eigenthümlichkeit zu wecken und zu beleben beabsichtigt habe. Jedoch wenn gleich diese seine Erklärung vollkommen in Ehren zu lassen und wenn anzuerkennen ist, daß auch andere ausgezeichnete Köpfe und Führer wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen seines Zeitalters, daß insbesondere Fichte und mit diesem Kant, daß seine Freundschaft mit den beiden Schlegel und mit Novalis auf die Ent-

---

[1]) geboren in Breslau den 21. November 1768. Seine erste wissenschaftliche Bildung erhielt er auf der Schule der Brüdergemeinde zu Niesky, später begann er sein theologisches Studium in dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby. Nachdem er 1787 aus der Verbindung der Herrnhuter ausgetreten, studirte er in Halle. Zum Predigtamt 1794 ordinirt war er von 1796 bis 1802 Prediger am Charité-Hause zu Berlin, 1802 ward er Prediger zu Stolpe, von 1803 bis 1806 war er Professor und Universitätsprediger in Halle. Als in Folge des Kriegs von 1806 Halle an die französische Macht abgetreten war, ging er nach Berlin zurück. Hier ward er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche, 1810 nach Gründung der dortigen Universität zugleich auch ordentlicher Professor der Theologie, 1811 Mitglied der Akademie der Wissenschaften daselbst, und 1814 Secretär ihrer philosophischen Classe. Auch nahm er von 1810 bis 1814 an den Geschäften der Leitung des öffentlichen Unterrichtes für das Königreich Preußen Theil, die damals zum Ministerium des Innern gehörten. Er starb am 12. Februar 1834.

wickelung seiner Denkart eingewirkt, so war dennoch in Hinsicht auf die Richtung und Gestaltung seiner Speculation das wichtigste Moment die den Anfoderungen ihrer Zeit so sehr entsprechende Identitätsphilosophie Schelling's. Dies bekundet sich sowohl durch den pantheistischen Geist und Inhalt seiner Reden über die Religion in deren ersten Ausgabe, wie auch durch die Methode, welche er späterhin, als er bereits über den Standpunct jener Reden zu einer theistischen Tendenz sich erhoben hatte, für seine Behandlung der speculativen Probleme anwandte. Was seine philosophische Wirksamkeit betrifft, so übte er sie hauptsächlich durch akademische Vorträge, welche vermöge ihrer dialektischen Eigenthümlichkeit und Schärfe sich stets als höchst interessant und anregend erwiesen. Er verband mit seinem theologischen Lehrcursus einen philosophischen, in welchem er die von ihm anerkannten Theile der Philosophie mit Ausnahme der Naturphilosophie vortrug. Um die Fortbildung der Geschichte der Philosophie sowohl durch seine Uebersetzung und Erklärung Plato's, wie auch durch einzelne Monographieen [1]) verdient gab er als Schriftsteller bloß Andeutungen [2]) seiner philosophischen Lehrbegriffe. Erst

---

[1]) Diese sind: 1) Heraklit u. s. w., im Museum der Alterthumswissenschaft, 1. Bd. 3t. St. Berl. 1808, 8., 2) über Anaximander's Philosophie, in den Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin u. s. w. Berl. 1815, 4., 3) über die Philosophie des Diogenes von Apollonia, ebendas., 4) über den Werth des Sokrates als Philosoph, in den Abhandlungen der philos. Classe jener Akademie der Wissensch., Berl. 1818, 4., 5) über den Philosophen Hippon, in Schleiermacher's lit. Nachl., zur Philos. 1st. B. S. 405 u. f.

[2]) Hierher gehören: 1) Vertraute Briefe über die Lucinde, zuerst in Schlegel's Athenäum, dann 1800 selbständig anonym erschienen. 2) Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, zuerst anonym, Berl. 1799, 4te Aufl. 1831. Die dritte Auflage von 1821 hat zu jeder dieser Reden „Erläuterungen" hinzugefügt, welche eine veränderte Richtung der Ansichten des Verfassers kundgebend vornehmlich das Kühne und Paradoxe

nach seinem Tode sind die zunächst für den Gebrauch bei seinen Vorlesungen von ihm entworfenen Bearbeitungen der einzelnen Disciplinen eines philosophischen Systems aus seinem literarischen Nachlaß von mehreren seiner Freunde herausgegeben worden [1]).

312. Schleiermacher nimmt nach einem Grunde, welcher in unsrer Betrachtung seiner Dialektik zum Vorschein kommen wird, zwei reale Hauptwissenschaften an, die Wissenschaft der Natur und die der Vernunft, unter denen alle andere einzelne Disciplinen befaßt sein sollen. Ferner unterscheidet er ein zweifaches Wissen, das empirische, welches der Ausdruck des Daseins, und das speculative, welches der Ausdruck des Wesens zu sein bestimmt ist. Die speculative Wissenschaft der Natur als ein Erkennen des Wesens der Natur ist ihm die Physik oder die eigentliche Naturwissenschaft, die empirische Erkenntniß des Daseins der Natur dagegen ist ihm die Naturkunde. Eben so stellt er auf die eine Seite das speculative Erkennen des Wesens der Vernunft als

---

vieler Behauptungen zu mildern, die pantheistische Tendenz des Ganzen zu verhüllen und die wesentliche Uebereinstimmung desselben mit dem Standpunct seiner in demselben Jahre zuerst erschienenen Dogmatik darzuthun beabsichtigen. 3) Monologen, eine Neujahrsgabe, Berl. 1800. 4te Aufl. 1829. 4) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, zuerst erschienen Berl. 1803. 5) Die Weihnachtsfeier, ein Gespräch, 2te Auflage Berl. 1826.

[1]) Schleiermacher's literarischer Nachlaß. Dritte Abtheilung, zur Philosophie. Berl. 1st. Band: Reden und Abhandlungen, in der Berliner Akademie der Wissensch. vorgetragen, 1835; 2t. Bdes 1st. Abtheilung: Geschichte der Philosophie, 1839, 2te Abtheilung: Dialektik, 1839; 3t. Band: Entwurf eines Systems der Sittenlehre, 1835; 5t. Band: Vorlesungen über die Aesthetik, 1842. Hierzu kommt: Schleiermacher's Grundriß der philosophischen Ethik, mit einleitender Vorrede von A. Twesten, Berl. 1841.

Ethik oder Sittenlehre, auf die andere das empirische Erkennen des Daseins der Vernunft als Geschichtskunde. Die höchste Einheit des Wissens, welche die verschiedenen Erkenntnißsphären in ihrem Ineinander ausdrücken und eben so sehr eine vollkommne Durchdringung des Ethischen und des Physischen, als ein vollkommnes Zugleich des Speculativen und der Erfahrungskenntniß sein soll, ist nach seiner Meinung in der Idee der Philosophie oder der Weltweisheit ausgesprochen. Nicht sowohl zu der angegebenen Vereinigung, als vielmehr zu keiner der einander entgegengesetzten Richtungen gehört ihm die Dialektik. Ihr weist er die Bedeutung an, die Aufgaben der Logik und der Metaphysik in deren allein gültigen Verknüpfung zu umfassen, und als das formale gehaltlose Abbild des höchsten Wissens nur Wahrheit zu besitzen, insofern dies Wissen in den beiden Hauptwissenschaften enthalten sei. Der Dialektik gegenüber stellt er die Mathematik, die es nur mit der Form und Bedingung des Besonderen als solchen zu thun habe [1]). Demgemäß läßt er mit der altgriechischen Eintheilung der Philosophie zusammentreffend die Dialektik, die Physik und die Ethik als die drei Haupttheile der in Annäherung an die Verwirklichung ihrer Idee befindlichen Philosophie gelten. Die Physik ist von ihm nicht behandelt worden, und so sind es seine Darstellungen der Dialektik und der Ethik, in denen wir die bemerkenswerthesten, wesentlichsten Lehrbegriffe seines philosophischen Systemes von ihm niedergelegt finden, und welche wir daher hier näher in's Auge zu fassen haben.

### 1) Dialektik.

313. Die Bedeutung und Stellung der Dialektik in dem Umkreis der wissenschaftlichen Bestrebungen wird von Schleiermacher durch die Angabe angedeutet, daß sie die Principien des Philosophirens enthalten müsse. Das Philosophiren aber bedeutet nach seiner Erklärung: die Philosophie, das heißt, den innern Zusammen-

---

[1]) Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Allgemeine Einleitung S. 32—37.

hang alles Wissens hervorbringen, die Eine Centralwissenschaft gestalten, welche über den besonderen Wissenschaften schweben muß, damit das Wesen des Gegenstandes einer jeden und die Gesammtheit seiner Beziehungen zu den übrigen Objecten begriffen werden könne. Alles einzelne Wissen, behauptet er, hängt auf eine zweifache Weise von dem philosophischen ab. Theils nämlich wird es durch den Besitz allgemeiner, auf die verschiedenen wissenschaftlichen Fächer in gleicher Weise anzuwendender, der Philosophie angehöriger Regeln für die Verknüpfung des menschlichen Denkens bedingt. Theils erfodert es, daß wir in der ihm eigenthümlichen Sphäre über das Verhältniß des Erkennens zum Sein uns gehörig verständigt, daß wir folglich die Einsicht in das allgemeine Verhältniß zwischen dem Sein und dem Erkennen gewonnen haben, dessen Erforschung in das Gebiet der Philosophie fällt. Die Regeln für die Verknüpfung sind im wissenschaftlichen Verständniß von den innersten Gründen des Wissens nicht zu trennen. Denn damit die Verbindung unsrer Erkenntnisse eine angemessene sei, muß sie der Weise, wie die Gegenstände mit einander verbunden sind, entsprechen, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unsres Wissens mit den Dingen. Demzufolge ist die Logik oder die bloß formale Philosophie ohne die transcendentale [1]), ohne die Metaphysik keine Wissenschaft, und auf der andern Seite kann die

---

[1]) Ueber den Ausdruck „transcendental" bemerkt Schleiermacher, er sei in verschiedenen Beziehungen schon seit langer Zeit auf dem Felde der Philosophie gebräuchlich. Man habe dabei zwischen „transcendent" und „transcendental" einen Unterschied gemacht, von welchem hier ganz abstrahirt werden solle. Das Denken, welches hier gesucht werde, gehe über jede mögliche bestimmte Erfahrung und über jedes mögliche bestimmte Denken hinaus, während es für alle wirkliche Erkenntniß die Grundlage enthalte. Darum dürfe es das „transcendente oder transcendentale" heißen, und derjenige Theil der dialektischen Untersuchung, welcher darauf ausgehe, es als den Anfangspunct zu finden, dürfe gleichfalls so genannt werden.

Metaphysik ohne die Logik keine andre Gestalt, als eine willkürliche und phantastische gewinnen. Diese Vereinigung nun der Logik und der Metaphysik ist es, welche Schleiermacher unter der Benennung „Dialektik" versteht. Sie zerfällt hiernach in einen transcendentalen und in einen formalen oder technischen Abschnitt. Aus dem Grunde, damit man bei jedem Verfahren mit den formalen Bestimmungen zugleich ihrer Einheit mit dem metaphysischen Inhalt sich bewußt sein könne, stellt Schleiermacher in seiner Behandlung der Dialektik den transcendentalen Theil voran [1]). Dieser ist in seiner unmittelbaren Beziehung auf die höchsten Probleme der Philosophie bei weitem der wichtigere. Wir werden ihm daher vorzugsweise vor dem andern Theil unsre nähere Aufmerksamkeit widmen.

314. Die transcendental-dialektische Untersuchung geht von dem Begriff des Wissens aus. Sie betrachtet dasselbe an und für sich und erwägt, was es sei. Hierdurch will sie zu dem alles Wissen begründenden Ursprünglichen gelangen. Das Wissen ist nach ihr ein Denken, welchem zwei charakteristische Merkmale zugeschrieben werden, erstens, daß es von allen Denkfähigen nothwendig auf gleiche Weise hervorgebracht werde, und zweitens, daß es dem gedachten Sein entspreche. Demzufolge ist es nicht in der Vielheit und Verschiedenheit der denkenden Subjecte, sondern in demjenigen, was an ihnen das Identische ist, begründet. Durch seine Uebereinstimmung mit dem gedachten Gegenstand unterscheidet es sich von jeder andern Art des Denkens. Alles Denken muß für ein gemeinschaftliches Erzeugniß der Vernunft und der Organisation des Denkenden gelten. Das Wissen aber zeigt sich als das Product beider Factoren in ihrem allgemeinen Typus, während die individuelle Vernunft, welche die Phantasie ist, und die individuelle Organisation, wenn sie für sich objectiv genommen wird, auch den Irrthum erzeugen. Daher ist es von dieser Seite angesehen dasjenige Denken, welches nicht in der Mehrheit und Verschiedenheit, son-

---

[1]) Schleiermacher's Dialektik, herausg. von Jonas. Einleitung S. 1—37.

dern in der Identität der denkenden Subjecte gegründet ist. Ferner ist das Wissen ein Denken, hinsichtlich dessen auf gleiche Weise angenommen werden kann, daß es von der organischen, und daß es von der intellectuellen Function ausgegangen ist. An dem realen Wissen wird demnach die Vereinigung und Zusammenstimmung beider Functionen anerkannt, und von beiden aus wird es gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein Erfaßte bezogen. Der Zusammenhang des Denkens und des Seins wird durch die reale Beziehung vermittelt, in welcher die Totalität des Seins zu der Organisation steht. Man kann demnach sagen: das ganze Denken ist ein Wissen, welches die Beziehungen eines bestimmten Seins zur Organisation richtig ausdrückt. So wenig die bloße Thätigkeit der organischen Function ohne alle Vernunftäußerung, eben so wenig würde die letztere ohne die erstere ein Denken sein. Sowohl die realen, wie die formalen Begriffe enthalten organische Thätigkeit durch ihre Beziehung auf die sinnlichen Vorstellungen der unter sie zu subsumirenden Gegenstände. Bloß in dem transcendentalen Gebiet würde eine Sonderung des Intellectuellen und des Organischen anzunehmen sein. Hier gelangen wir zu den Begriffen „Gott“ und „Chaos.“ In jenem wird jede organische Thätigkeit, in diesem jede intellectuelle verneint. Aber auf diese Weise gefaßt sind auch beide nicht wirklich gedacht. Weil in jedem wirklichen bestimmten Denken beide Elemente vorhanden sind, so theilt sich alles Denken überhaupt in drei Bezirke. Der eine ist das eigentliche Denken im engeren Sinne mit überwiegender vernünftiger und mit anhängender organischer Thätigkeit, der zweite ist das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und mit anhängender rationaler, der dritte ist das Anschauen mit dem Gleichgewicht beider. Eine Wahrnehmung wird eine Anschauung, wenn man das Wahrgenommene zugleich auch in seinen Verhältnissen denkend auffaßt. Eben so kann man vom Denken aus zur Anschauung gelangen, wenn die Wahrnehmung hinzukommt. Diese vollkommenste mittlere Form, die Anschauung, entsteht aber nur aus der gegenseitigen Annäherung der beiden andern. Entweder ist es das Denken oder das Wahrnehmen, welches zur Anschauung wird. Das absolute Gleichgewicht von jenen beiden ist uns nirgends gegeben, jede An-

schauung muß bald der einen, bald der andern Seite näher stehen. Das Wissen kann theils als Denken, theils als Wahrnehmen vorhanden sein, jedoch das eine nur unter Voraussetzung des andern, und selbstgenugsam ist bloß die mittlere Form. In allem Denken enthält die Vernunftthätigkeit den Quell der Einheit und der Vielheit, dagegen die organische Thätigkeit den Quell der Mannigfaltigkeit. Auf ähnliche Weise, wie Kant lehrte, daß die Wahrnehmungen ohne Begriffe blind, und die Begriffe ohne Wahrnehmungsinhalt leer sein, behauptet auch Schleiermacher: die Mannigfaltigkeit ohne Einheit und ohne Vielheit ist unbestimmt, die bestimmende Einheit und Vielheit ohne Mannigfaltigkeit dagegen ist leer. Daher gehört dem Geschäft der Vernunftthätigkeit im Denken die „Bestimmung," dagegen dem Geschäft der Organisation die „Belebung" an[1]).

315. Mit der Idee des Wissens wird eine Gemeinsamkeit sowohl der Erfahrung, als der Principien unter den Menschen angenommen, welche auf der Gleichheit der Organisation und der Vernunft in Allen beruht. In der Wirklichkeit gibt es aber kein reines Wissen, sondern nur verschiedene concentrische Sphären der Erfahrung und der Principien. Einem Sein kann nicht weniger ein Denken, als ein Wahrnehmen entsprechen, und nur unter dieser Voraussetzung gibt es wirklich ein Wissen. Demnach muß hinsichtlich des Seins dasselbe in dem Denken, wie in dem Wahrnehmen, und umgekehrt, enthalten sein, und muß in der Vernunftthätigkeit das nämliche unter der Form der Einheit und der Vielheit aufgefaßt sein können, was in der organischen Thätigkeit als unbestimmte Mannigfaltigkeit vorgestellt ist. Der Begriff und das Bild stellen also dasselbe Sein dar. Die Vernunftthätigkeit ist in dem Idealen, die organische Thätigkeit aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände in dem Realen gegründet. Somit ist das Sein auf ideale Weise eben so gesetzt, wie auf reale. Ideales und Reales laufen als Modi des Seins parallel neben einander fort. Von diesem höchsten Gegensatz gibt es keine andre positive Erklärung,

---

[1]) l. c. S. 39—64.

als folgende. Das Ideale ist dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern sie durchaus nicht von der organischen abstammt. Das Reale dagegen ist dasjenige im Sein, was Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern sie durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt. Die Annahme des hierin ausgesprochenen Gegensatzes beruht für uns darauf, daß beide Elemente in unsrem Bewußtsein als von einander unabhängig anerkannt werden. Diese Anerkennung ist allerdings, weil sie nur auf der Ansicht unseres Bewußtseins beruht, zuletzt bloß als Sache der Gesinnung zu betrachten, aber mit folgenden entscheidenden Momenten. Wer ein Wissen will, das heißt, wer das Gefühl der Ueberzeugung gelten läßt, muß jene Zweiheit wollen, denn es ist sonst kein Unterschied zwischen dem Wissen und einem anderen Denken nachzuweisen. Ferner wer sich selbst finden und festhalten will, muß sie annehmen. Denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organischen stammte, so wären wir blos Durchgangspuncte für das Spiel des gespaltenen Seins. Endlich kann sie nicht aufgeben, wer die Welt dem Ich gegenüberstellen will. Denn wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammte, so machten wir die organischen Eindrücke selbst und hätten keine Ursache, ein Sein außerhalb ihrer vorauszusetzen, welches sie machen hülfe. Folglich muß sie gelten lassen, wer überhaupt die Anschauung des Lebens will. Der oberste Gegensatz des Idealen und des Realen ist die Grenze zwischen dem Immanenten und dem Transcendenten. Seine Auffassung führt uns zu der transcendentalen Idee der Einheit des allumfassenden Seins, welches ihn selbst und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt. Demgemäß ist das Transcendentale, worauf wir von hieraus kommen, die Idee des Seins an sich unter zwei einander entgegenstehenden und sich auf einander beziehenden Arten und Formen, dem idealen Modus und dem realen Modus, welche die Bedingung der Realität des Wissens ausmachen [1]). Den angegebenen höchsten Gegensatz bezeichnet Schleiermacher auch mit den Worten: er sei der zwischen dem dinglichen und

---

[1]) l. c. S. 65—67.

dem geistigen Sein. Dinglich sei das Sein als das gewußte, geistig als das wissende. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, das heißt, alles gewußtes, sei die Natur. Dagegen das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges, das heißt, als wissendes, sei die Vernunft [1]). Ebenfalls äußert er hierüber: Jeder ist für sich und Alle sind für Jeden denkendes Sein, und das gemeinschaftlich gesetzte Denken ist seiendes Denken, das heißt, ist ein Wirksames und Leidendes, ein Zusammenfaßbares und Entgegensetzbares. In diesen beiden zusammengehörigen Formeln ist das Sein das dem Denkenden und dem Nichtdenkenden gemeinsame, das Denken aber das dem Seienden und dem Nichtseienden gemeinsame. Jenes ist das Gebiet des organischen Processes, wodurch der Mensch mit dem übrigen Sein zusammenhängt, indem durch die Eindrücke auf die Sinne das außerhalb seiner befindliche Sein in ihm zur Offenbarung gelangt und durch organische Wirksamkeit sein eignes Sein an dem äußeren sich ausdrückt. Dieses dagegen ist das Gebiet des constructiven Processes, weshalb auch das Denken mit diesem Uebergewicht das Denken im engeren Sinn zu nennen ist. Das Wissen ist seiner Idee nach das gesammte seiende Denken, welches in jedem denkenden Sein sich ausspricht. Bedingt ist also das Wissen durch die Beziehung des Denkens auf die Gesammtheit des Seins und des Seins auf die Gesammtheit des Denkens, und zwar so, daß Beides eins und dasselbe ist nur auf andre Weise. Die Gesammtheit des auf das Denken beziehbaren Seins ist das Reale, zu welchem insofern das denkende Sein auch gehört. Dagegen die Gesammtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens ist das Ideale, wozu also insofern auch das denkende Sein gehört, in welchem daher diese Identität unmittelbar gegeben ist. Hiermit verschwindet der Schein, als ob in diesem Gegensatz, dessen Bezeichnung übrigens gleichgültig ist, das Reale nur als Außenwelt, nur als das nichtdenkende Sein dastehe, als ein geringeres, so daß der Gegensatz nicht gleich sein würde.

[1]) Entwurf eines Syst. d. Sittenl. Allgem. Einl. S. 25—27.

Denn auch das denkende Sein ist als Sein Reales, und auch das äußere Sein ist als für die Entgegensetzung zusammenfaßbar, und umgekehrt, Ideales. Folglich ist die Identität des Idealen und des Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise die Voraussetzung alles Wissens [1]).

316. Das Wissen als Denken findet unter keinen andern Formen, als unter denen des Begriffs und des Urtheils Statt.

---

[1]) Dialekt. S. 460. u. 461. Schleiermacher bemerkt über seine Auffassungsweise des Gegensatzes: man dürfe zur Ableitung keinen negativen Gegensatz gebrauchen, — A und nicht A — sondern nur einen positiven. Der negative hemme gänzlich die weitere Bearbeitung der anderen Seite. Man dürfe aber auch nicht mit einem einfachen positiven Gegensatz verfahren, sondern bloß mit einem zusammengesetzten. Der einfache sei entweder absolut, so daß seine Glieder sich völlig ausschließen und nicht zusammen gewesen sein können, oder er sei falsch. Wenn ein Ganzes wirklich getheilt werden solle, so werde, je mehr es ein Ganzes gewesen, Alles, was darin einander entgegengesetzt werde, auch überall zusammen gewesen sein, und eben bloß das Zusammensein des Entgegengesetzten sei das zu Theilende. Dies könne aber lediglich in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so daß ein doppelter Gegensatz entstehe, daß also jedes Glied in dem Entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, gesetzt werde. Freilich, fügt Schleiermacher hinzu, würde der positive doppelte Gegensatz erst als Kanon feststehen können, wenn man dies bewiesen hätte, daß man sicher sei, ihn überall zu finden. Aber die Wissenschaft stehe noch nicht auf dem Punct, diesen Beweis führen zu können, sondern man vermöge ihm nur durch Versuch und durch Ahnung nahe zu kommen. Erst wenn man die vollendete Anschauung des Seins erreicht hätte, erst bei vollendeter Begriffsbildung würde man den zweifachen Gegensatz als nothwendig, als ein Princip nachweisen können, welches sich auf jedem Punct wiederholen müsse. Davon sei man aber noch weit entfernt. l. c. S. 243 — 247.

Die beiden Bedingungen für die Begriffsbildung sind die Affection der Sinne von außen und die Vernunftthätigkeit. Diese sind vor dem Entstehen des Begriffes different, und dies Entstehen ist nichts Anderes, als ein bestimmtes Einswerden beider. Das Urtheil setzt seinem Wesen nach den Begriff voraus, und die Urtheile sind daher desto vollkommener, je mehr die Begriffe schon gebildet sind. Auf der andern Seite setzt aber auch der Begriff überall das Urtheil voraus, und ist um so vollkommner, je mehr er auf einem System von Urtheilen ruht. Durch keine von beiden Formen kann der transcendentale Grund alles Seins in unsrem Denken erreicht werden. Was nämlich zunächst das Gebiet des Begriffs betrifft, so erscheint es ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatze des Höheren und des Niederen, des Allgemeineren und des Besonderen. Der Begriff ist eine aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit hervortretende Aussonderung einer Einheit des Seins, welche aber selbst wieder Mannigfaltigkeit in sich trägt und als Theil mit Anderem eine höhere Einheit bildet. Jeder vollkommene (auf einem System von Urtheilen ruhende) Begriff ist ein höherer, inwiefern er nur noch Einiges unter sich begreift. Das Gebiet des Begriffes endet also nach unten in der Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche wieder mannigfach zusammengesetzt werden könnten, das heißt, die Grenze des Begriffs nach unten ist die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren. Jeder vollkommene Begriff ist zugleich ein niederer, insofern er nur noch Einiges ausschließt. Dies gilt auch von dem allgemeinsten Begriff des „Dinges überhaupt.“ Denn über ihm steht der höhere des absolut Einen ungetheilten Seins, und selbst dieser ist noch ein niederer, inwiefern ihn noch der Gegensatz von Begriff und von Gegenstand begleitet. Bloß die Idee der absoluten Einheit des Seins, wenn der Gegensatz von Gedanke und von Gegenstand in ihr aufgehoben worden, ist kein Begriff mehr. Denn es kann nicht von ihr gelten, daß sie aus einem System von Urtheilen entstanden sei, indem von diesem Sein nichts ausgesagt werden kann, und sie schließt auch nichts mehr aus. Sie ist zwar der Materie nach ein Begriff, weil eine Einheit des Seins in ihr gesetzt ist, aber nicht der Form nach. Hiernach ist die Idee des absoluten Seins als Identität von Begriff

und von Gegenstand kein Wissen, wohl aber der transcendentale Grund und die Form des gesammten Wissens. Ein entsprechendes Resultat ergibt sich, wenn wir von der Form des Urtheils ausgehen. Je mehr Sein als einem Subjecte zukommend gedacht wird, desto weniger ist von ihm ausgeschlossen und mithin von ihm prädicabel. Das absolute Sein ist demnach dasjenige, in welchem alles Sein enthalten und von welchem daher nichts zu prädiciren ist. Auf der anderen Seite besteht das Maximum des Prädicates darin, wenn Alles in Allem gesetzt ist, wobei aber kein Subject im engeren Sinn übrig bleibt. Das Gebiet des Urtheils ist also begrenzt theils durch die Annahme eines absoluten Subjectes, von welchem nichts prädicirt werden kann, theils durch die Annahme einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine bestimmten Subjecte gibt, das heißt, einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. Diese Formeln finden in dem, was der Begriff gegeben hat, ihren Inhalt. Die absolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, ist zugleich das absolute Subject, dessen Setzen alles Urtheil begrenzt. Eben so ist die unerschöpfliche, noch nicht zur Einheit des Begriffs erhobene Mannigfaltigkeit, welche den Begriff nach unten begrenzt, zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Anerkennung bestimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt. Denn der reine Gedanke des Seins ist nichts, als das Schema zum Subject, und die bloße Erscheinungsmasse, abstrahirt von aller Vernunftthätigkeit, ist nichts, als ein Aggregat von möglichen Prädicaten. Das Setzen einer absoluten Einheit des Seins und einer absoluten Mannigfaltigkeit des Erscheinens ist kein Denken, da es weder Begriff noch Urtheil ist. Aber Beides macht die transcendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens aus. Indem nun der transcendente Begriff und das transcendente Urtheil dasselbe sind, so ist in der absoluten Einheit des Seins nicht nur der Gegensatz von Begriff und von Gegenstand, sondern auch der von Urtheil und von Thatsache aufgehoben [1].

317. Damit in dem Begriff und in dem Urtheil die Formen

[1] l. c. S. 81—93.

des Wissens sich bekunden, ist es erfoderlich, in ihnen die beiden constitutiven Merkmale des letzteren nachzuweisen, erstlich, daß sie von allen Denkfähigen in gleicher Weise gebildet werden, und zweitens, daß sie dem Sein entsprechen. Was zunächst den Begriff anlangt, so kann es eine Allen gemeinschaftliche Begriffsbildung nur geben, inwiefern diese in der Einerleiheit der Vernunft gegründet ist, das heißt, gibt es ein Wissen, so muß das System aller das Wissen constituirender Begriffe in der Allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein. Die Vernunft ist, abgesehen von ihrer augenblicklichen Production, die lebendige Kraft zur Production aller wahren Begriffe. Ihr Wesen ist die lebendige Totalität des Schematismus der Begriffe. Ein solches zeitloses Vorhandensein des bezeichneten Systems in der Vernunft ist das Wahre an der Lehre von den angebornen Begriffen, insofern dieselbe derjenigen Ansicht entgegentritt, welche alle Begriffe bloß für secundäre Producte aus der organischen Affection hält. Aber falsch würde jener Ausdruck sein, wenn er so gefaßt würde, daß die Begriffe selbst als wirkliche Bestimmungen unsres Bewußtseins vor aller organischen Function in unsrer Vernunft sich befänden. Denn sie gestalten sich erst in unsrem Bewußtsein durch den Zusammenhang der organischen und der intellectuellen Function. Die im Systeme des Wissens liegenden Begriffe entwickeln sich auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise auf Veranlassung der organischen Affection, und es gibt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch Andere. Schon in der Idee des Wissens liegt das Postulat, daß Jeder dasselbe auf gleiche Weise construire, und jeder Begriff ist nur in seiner Hervorbringung vorhanden. Bevor er in uns entsteht, haben wir ihn noch nicht als solchen in uns gehabt, sondern unsrer Vernunft ist nur der Schematismus aller wahren Begriffe als lebendiger Trieb eingeboren. Soll zweitens als wesentliche Bestimmung des Wissens unter der Form des Begriffs dem im Begriff Gedachten das Sein entsprechen, so muß im Sein, wie im Begriff ein Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen Statt haben. Denn das Wesen des Begriffs beruht auf diesem Gegensatz, und alles in ihm Enthaltene steht unter dieser Form. Daher kann hierin allein das Sein dem Begriff als solchem entsprechen. Hiermit ist die Lehre

von den Ideen oder von dem Realismus der Begriffe ausgesprochen. Wie der niedere Begriff einerseits seiner Möglichkeit nach in dem höheren begründet ist und andrerseits diesen durch die Mannigfaltigkeit näherer Bestimmtheit zur Anschauung bringt, während der höhere eine Mehrheit der niederen productiv zusammenfaßt, so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes oder dessen Erscheinung, und gründet sich seiner Möglichkeit nach nur in dem höheren, das höhere aber ist der productive Grund oder die Kraft hinsichtlich einer Mehrheit der Erscheinungen. Ferner wie ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besondrer, und wie ein besondrer ein allgemeiner sein kann, wodurch überhaupt das Gebiet jedes Begriffs beschränkt ist, so läßt sich auch jede substanzielle Kraft als eine Erscheinung, und jede Erscheinung als eine Kraft betrachten, und eben hierdurch wird das Gebiet des substanziellen Seins begrenzt. Deshalb ist es unmöglich, daß die höchste Steigerung des Begriffes der Kraft dasjenige sei, was der oberen Grenze des Begriffs entspricht, nämlich die Gottheit. Die höchste Kraft ist noch immer ein Glied des Gegensatzes, nur daß sie nicht zugleich Erscheinung ist. Sie liegt also noch im Gebiete des Begriffs, nicht darüber hinaus. Auf der andern Seite entspricht dem Gedanken der Möglichkeit einer Mehrheit von Urtheilen, in welchem der Begriff nach unten endet, im Bereiche des Seins die chaotische Materie oder das materielle Chaos. Erstens wird in demselben eine unbestimmte Mannigfaltigkeit gedacht. Der bestimmte Gegensatz von Einheit und von Vielheit ist hier dadurch aufgehoben, daß die Vielheit aus Mangel ihres Gegensatzes, der Einheit, untergeht, und der relative Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, mit welchem schon eine Form gesetzt sein würde, verschwindet in dem Isoliren des Besonderen. Hierin besteht die negative Seite dieses Gedankens. Zweitens wird in der chaotischen Materie der unbestimmte Grund aller organischen Affectionen mittelbar angenommen. Demnach wird in ihr der Grund zu einer Mehrheit von Urtheilen, aus welchen Begriffe erst gebildet werden können, folglich die Entstehung der Begriffe von unten her vorgestellt. Hierin besteht die positive Seite dieses Gedankens. Die absolute Materie liegt nicht in einer Reihe mit den auf- und ab-

steigenden Evolutionen von Kraft und von Erscheinung. Sie hat daher nicht dieselbe Realität, wie dieses Gebiet. Die so erzeugten Vorstellungen von Gott und von der Materie, welche als Principien der Weltbildung gedacht werden, erklären uns nicht das Dasein der Welt und sind nichts Anderes, als Repräsentanten des letzten Grundes. Gott ist der Repräsentant der Totalität unserer intellectuellen Thätigkeit, abgesehen von Allem, was durch die organische Function entsteht. Die Materie dagegen ist der Repräsentant der Totalität unsrer organischen Functionen, abgesehen von Allem, was durch die intellectuelle Thätigkeit entsteht. Das Wissen unter der Form des Begriffs ist zwischen beiden Vorstellungen eingeschlossen. Die Idee der Gottheit, richtig gefaßt, ist auf dieser Seite dasjenige, was nicht mehr gewußt werden kann, jedoch immer vorausgesetzt werden muß als die Identität von Denken und von Sein. Dies ist das Wahre an dem ontologischen Beweise. Umgekehrt ist die Materie dasjenige, was nach unten weder gewußt, noch vorausgesetzt werden kann, weil sie die Verneinung sowohl des Denkens, als des Seins ist. Denn als Gedanke gesetzt schließt sie das Sein aus, als Sein den Gedanken [1]).

318. Insoweit ferner das Wissen ein von allen Denkenden auf übereinstimmende Weise unter der Form des Urtheils hervorgebrachtes Denken ist, beruht es seinem Wesen nach nicht auf der Gleichheit der intellectuellen und der organischen Function unter den Denkenden. Denn was die erstere betrifft, so geht das Urtheil gar nicht von ihr aus, weil dasjenige, was durch dasselbe zu dem vollständigen Begriff hinzukommt, nur die Wirklichkeit des in dem Begriff als ein Mögliches Gesetzten ist. In dem Gebiete der Vernunftthätigkeit aber gibt es keinen Gegensatz von Möglichkeit und von Wirklichkeit. Eben so wenig wird durch die Gleichheit der organischen Function die Uebereinstimmung der Urtheilsproduction bestimmt. Denn die nämlichen Sinneserregungen können zu verschiedenen Zeiten in ganz verschiedene Urtheile zusammengezogen

---

[1]) l. c. S. 111—121.

werden, da die Sinneserregung immer ein unendlich Mannigfaltiges ist, aus welchem das Urtheil nur etwas hervorhebt. Eine allgemeine identische Urtheilsproduction kann es daher nur geben, inwiefern sie in der Einerleiheit der Beziehung zwischen der organischen Function und dem außer uns gesetzten Sein ihren Grund hat. Hierbei ist zu bemerken, daß dem organischen Vermögen in seiner Thätigkeit, also der organischen Affection zwei Seiten zukommen, eine nach innen gewendete, im Bezug auf welche sie „Empfindung," und eine nach außen gewendete, im Bezug auf welche sie „Wahrnehmung" heißt. Die Empfindung ist, was sie ist, insofern sie der einzelnen Person angehört. Sie enthält demnach den Grund und den Sitz nicht der Gemeinschaftlichkeit, sondern der Eigenthümlichkeit der Individuen, welche freilich auch der Identität in der Gattung untergeordnet ist. Ein gleiches Urtheil kann also unter den Denkenden nur auf dem Gebiet der überwiegenden Wahrnehmung entstehen, insofern eine gewisse von dem Sein herrührende Affection und ein gewisser Zustand des äußeren Seins an sich Eins und Dasselbe ist, so daß der gleiche Zustand auf gleiche Weise afficirt, und die in gleicher Weise Angeregten ihre Affection auf denselben Zustand als auf den Grund zurückführen. Dies ist das Wahre in der Lehre von einer Allen identisch gegebenen Außenwelt, unter welcher aber hier nicht die Totalität des Seins unter dem Gegensatz von Kraft und von Erscheinung, sondern nur die Totalität der auf die organischen Affectionen sich beziehenden Zustände verstanden werden kann. Die Urtheile, welche das Wissen mit constituiren, entwickeln sich daher auch aus diesem identisch Gegebenen in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner Vernunft, und es gibt eigentlich kein bloßes Empfangen eines Urtheils von einem Andern. Hierin liegt das Wahre an der Behauptung: man wisse nur, was man erfahren habe [1]).

319. Inwiefern der Form des Urtheiles das Sein entspricht, muß eine Gemeinschaftlichkeit des Seins oder ein System der ge-

---

[1]) l. c. S. 122 — 124.

genseitigen Einwirkung der Dinge vorhanden sein. Wie nämlich die Hineinsetzung des Prädicates in das Subject etwas in diesem nicht Liegendes ist, so muß auch in dem unter den Gegensatz von Kraft und von Erscheinung gestellten Sein etwas enthalten sein, was in jedem nur zum Theil gegründet ist und einen Theil seines Grundes anderwärts hat. Und wie das Prädicat in mehreren Subjecten dasselbe, nirgends aber für sich gesetzt ist, weil es sonst Subject würde, so muß auch in dem subjectivischen Sein etwas in vielen dasselbige, aber nirgends für sich gesetzt sein, weil es sonst auch als eine Identität von Kraft und von Erscheinung gesetzt wäre. Der andere Theil des Grundes kann daher nur im andern für sich gesetzt sein, welches, eben so, wie das gleiche Prädicat in Vielen sich findet, und wie dem nämlichen Subjecte viele Prädicate zukommen, ein durchaus gegenseitiges sein muß. Das dem Urtheil entsprechende Sein ist folglich das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen jedes in dem andern ist, und sowohl in ihm hervorbringt, als von ihm leidet. Alles für uns wirklich erkennbare endliche Sein geht deshalb eben so wohl in dem Systeme von Ursachen und Wirkungen auf, wie in dem Systeme der substanziellen Formen. Es ist dasselbe Sein, welches der Form des Urtheils, und welches der Form des Begriffs entspricht. Daher ergibt es sich als gleich wahr: daß das ganze Sein beharrt, und: daß es in einem rastlosen Fluß sich befindet. Ebenfalls geht das Wissen unter beiden Formen auf einen und denselben Gegenstand, und ist sich auch der Form nach nur relativ entgegengesetzt. Mit vorherrschender Begriffsform, wobei das Urtheil nur als eine unerläßliche Bedingung erscheint, ist es das speculative. Dagegen mit vorherrschender Urtheilsform, wobei der Begriff bloß die Bedeutung einer solchen Bedingung behauptet, ist es das empirische oder historische. Ferner kommt hiernach Allem im Gebiete des Seins nicht minder die Freiheit, wie die Nothwendigkeit zu. Denn frei ist etwas, insofern es eine für sich hervortretende Identität von Einheit der Kraft und von Vielheit der Erscheinungen darstellt. Nothwendig dagegen, insofern es, in das System des Zusammenhangs verflochten, als eine Aufeinanderfolge von Zuständen erscheint. Je fester etwas als Einheit in sich begründet ist, um desto mehr bietet

es den äußern Kräften einen Gegenstand dar, an den sie sich wenden können, und je vielfacher etwas von den äußern Kräften berührt wird, um desto stärker findet es sich aufgefodert, alles der Möglichkeit nach in ihm Begründete auch zu verwirklichen. „Frei" und „nothwendig" sind einander nicht contradictorisch entgegengesetzt, sondern das gemeinschaftliche contradictorische Gegentheil beider ist das „Zufällige." Je zufälliger ein Ding ist, wie zum Beispiel die vorübergehenden vegetabilischen Productionen, um desto weniger wohnt in ihm Freiheit, das heißt eine in sich selbst begründete Einheit, und um desto weniger spricht sich in ihm auch Nothwendigkeit aus, das heißt, eine beharrliche Abspiegelung der andern Dinge. Es ist dann nur als ein Durchgangspunct für die Thatsachen des allgemeinen Lebens vorhanden. Ja man kann sagen, die Freiheit und die Nothwendigkeit sind jede das Maß der andern. Die eine sowohl, als die andere an einem Dinge ist das Ding ganz, nur von einer verschiedenen Seite angesehen. Jedes ist hierin, bloß nach verschiedenen Graden, das Bild des Ganzen. Demzufolge muß auch jeder Bezirk einer dynamischen Verbindung von Einzelwesen ein für sich hervortretender, ein organischer Bestandtheil in dem System der Kräfte sein. Das oberste Subject, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann und welches alle Verbindungen unter sich begreift, fällt mit der höchsten lebendigen Kraft zusammen, die unter keine übergeordnete mehr subsumirt werden kann. Beide außerhalb der Sphäre des eigentlichen Wissens befindliche Gedanken, sowohl der des obersten Subjectes, welcher über dem Gebiete des Urtheils liegt und dasselbe begrenzt, als der einer höchsten lebendigen Kraft, welcher über dem Gebiete der Begriffe liegt und dasselbe begrenzt, entsprechen der Idee des transcendenten Grundes oder der Gottheit nicht, weil in ihnen der Gegensatz zwischen dem Gegenstand und dem Bewußtsein nicht aufgehoben ist, welcher in dem göttlichen Sein, in dem Ursein, in dem höchsten Wesen nicht Statt haben kann. Daher entspricht auch weder der Begriff des Schicksals, noch der Begriff der Vorsehung jener Idee. Denn das Schicksal ist unter der Form der Bewußtlosigkeit das dynamisch Allumfassende, was die Totalität aller Causalverhältnisse unter sich begreift. Die Vorsehung ist das Nämliche unter der Form des Be-

wußtseins. Bei dem Versuch diesen Gegensatz aufzuheben und Beides zu vereinigen geht die Bestimmtheit des Gedankens verloren, und man kann letzteren alsdann nicht mehr unmittelbar produciren. Die Idee eines obersten Subjectes und der höchsten Einheit der Kraft besitzt lediglich diese reale Bedeutung, daß hierdurch auf jeder Stufe des Wissens eine gegenseitige Begrenzung des Seins und des Wissens unter beiden Formen, unter der Form der Begriffsbildung und unter der Form der Urtheilsbildung dargeboten wird. Deshalb verschwindet ihre reale Bedeutung, wenn wir zu dem höchsten Punct uns erheben, wo der Gedanke kein Wissen mehr sein kann. Jede in einem Begriff aufgefaßte Einheit des Seins, insofern sie eine höhere Einheit, eine lebendige Kraft ist, begreift ein System von Ursachlichkeit unter sich, welches dadurch aus dem Uebrigen sich ausscheidet, daß es vermöge jener Einheit begrenzt wird. Jede Ursache dagegen, die als Urtheil ausgesprochen wird, liegt an und für sich in einem unbestimmten Gebiete. Nur wenn die höhere Einheit des Seins gefunden ist, worin beide Puncte sich vereinigen, ist ein bestimmter Bezirk da und die Möglichkeit gegeben, das Sein unter den beiden Formen zu begreifen. Dieses Verhältniß als reines Verhältniß, die Identität eines Begriffs, welcher der höchste in einer bestimmten Beziehung, und eines Subjects, welches höher, als eine Masse von andern Gegenständen ist, enthält den Grund, daß man ein Wissen begrenzen, und daß man es in ein speculatives und in ein empirisches eintheilen kann. Jede Einheit eines wissenschaftlichen Bezirkes muß hinsichtlich der Urtheile dadurch sich geltend machen, daß alle zu ihm gehörigen Prädicate innerhalb desselben sich befinden. Von der Seite der Begriffe kommt dasselbe heraus. Die Gleichsetzung der Urtheile und der Begriffe ist die Gleichsetzung des empirisch und des speculativ erkannten Inhaltes. Wo Urtheil und Begriff in einander nicht aufgehen, da kann nur in einer von beiden Weisen, entweder speculativ oder empirisch gewußt werden [1]).

320. Dem problematischen Gedanken der Begrenzung des Urtheils nach unten entspricht der Begriff der bloßen chaotischen Ma-

---

[1]) l. c. 127—136.

terie, unter welchem nicht allein das Raumerfüllende, sondern auch das nur Zeiterfüllende, das chaotisch Materielle des Bewußtseins zu verstehen ist. Sie gibt sich für uns in keiner Weise erkennbar kund, sondern ihre Vorstellung ist bloß eine Abstraction von dem substanziellen Sein. Jedes höhere Subject und also auch das gedachte höchste geht in der Totalität des ihm untergeordneten Materiellen auf. Die Einheit dagegen kommt jedem materiellen Gebiet, mithin auch der gedachten absoluten Materie lediglich durch ein ihr entsprechend gesetztes höheres Subject zu. Zugleich mit dem Sein ist daher auch unser Wissen zwischen jenen Puncten, die bloß als Grenzen gesetzt sind, zwischen der höchsten Gattung, welche die oberste Ursache ist, und zwischen der absoluten chaotischen Materie eingeschlossen. Nur zwischen diesen Puncten kann ein Sein für uns hervortreten, nur ein zwischen ihnen enthaltenes Sein, aber nicht mehr sie selbst, vermögen wir zu wissen. Lediglich in einem Wissen, welches die Totalität des Seins in sich aufgenommen hätte, könnte eine vollkommene Vereinigung des speculativen und des empirischen Erkennens angetroffen werden. Diese Vereinigung wäre die wahre reale Weltweisheit, hierin würde der eigentliche Begriff der Philosophie verwirklicht sein. Dagegen kann jedes einzelne Gebiet des Seins nur in einer von beiden Erkenntnißweisen gesondert von unserem Wissen erfaßt werden. Anstatt einer Durchdringung des Speculativen und des Empirischen ist für uns nur eine begleitende Beziehung des Einen auf das Andre möglich, mithin in beiden Gebieten eine wissenschaftliche Kritik. Hierin zeigt sich die relative Gestalt der Weltweisheit als einer Kritik der Selbstdarstellung der Vernunft im realen Wissen. Das absolute Wissen kann vor der Vollendung des realen nur zertheilt und mittelbar oder abgebildet in unsrem Bewußtsein auftreten, und verkündigt sich eigentlich bloß in dem nicht zu vollziehenden Gedanken der Einheit des getheilten. Jedoch haben wir einen analogen Ersatz für den Mangel der wissenschaftlichen Erkenntniß des Absoluten, also Gottes oder des transcendenten Grundes, welcher Mangel genau damit zusammenhängt, daß wir nicht zu einer vollständigen Durchdringung des Speculativen und des Empirischen gelangen können. Wir haben ihn nämlich erstlich dadurch, daß wir im Stande sind, an

jeder Vorstellung, welche sich den Anschein gibt, dem Absoluten zu entsprechen, das Nichtentsprechende nachzuweisen, und zweitens dadurch, daß wir berechtigt sind, das Absolute in der Formel der nothwendigen Voraussetzung einer Aufgabe, welche wir nicht zu erfüllen vermögen, vor unsere Betrachtung zu stellen. Denn wir müssen die Möglichkeit, uns das Absolute wirklich vorzustellen, an das Problem binden, die Totalität des Seins in unsrem Erkennen zu erreichen. Die Abhängigkeit jener Möglichkeit von der Lösung dieses Problemes ist auf dem bereits gewonnenen Standpunct unsrer dialektischen Untersuchung einleuchtend. Könnten wir nämlich von dem höchsten Wesen eine Vorstellung haben, so müßte sie in ein Gebiet entweder des empirischen oder des speculativen Wissens fallen. Darein kann sie aber nicht fallen. Also müßten wir erst eine Durchdringung beider Formen erreichen, wenn wir zu dem Ursein gelangen sollten. Es ergibt sich daher, wenn wir uns keiner Täuschung hingeben wollen, daß auf diesem Weg nicht weiter zu kommen ist. Das Resultat dieser Erwägung ist: so gewiß wir die Idee des Wissens nicht aufgeben dürfen, eben so gewiß müssen wir auch das Urwesen, in welchem der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, voraussetzen, aber ohne dasselbe in einem wirklichen Denken auffassen zu können [1].

321. Bis jetzt ward das Denken in seiner Bedingtheit durch die organische und durch die intellectuelle Function so betrachtet, wie es als Ausdruck des Seins sich darstellt. Aber es gibt auch ein Denken, wodurch ein Sein postulirt wird, welches der Ausdruck des Denkens sein soll, nämlich das Wollen. Dieses in einem umgekehrten Verhältniß zum Sein stehende Denken haben wir noch in seiner Beziehung auf den transcendenten Grund zu betrachten. Es leuchtet sogleich ein, daß wir für unsre Gewißheit im Wollen eben so sehr, als für die im Wissen eines transcendenten Grundes bedürfen, und daß der erstere nicht verschieden von dem letzteren sein kann. Denn der Grund, vermöge dessen Andere dasselbe wollen, wie wir, ist zunächst zwar

---

[1] l. c. S. 137 — 146.

in der lebendigen Kraft der Menschengattung enthalten. Jedoch für die Zusammenstimmung unsres Wollens mit dem Sein, für die Thatsache, daß unser Thun wirklich außer uns hinausgeht und daß das äußere Sein empfänglich für die Vernunft auch das ideale Gepräge unsres Willens aufnimmt, dafür liegt der Grund nicht in der Gattung, sondern nur in der rein transcendentalen Identität des Idealen und des Realen. Der Grund für unsre Gewißheit im Wollen und im Wissen kann nur einer und derselbe sein, weil außerdem das Denken und das Wollen nicht bloß verschieden begründet, sondern jedes auch zweifach begründet wäre, insofern jedes zugleich das andere ist. Es würde also eine Duplicitität zurückbleiben, welche entweder wieder in einer höheren Einheit begründet sein müßte, und diese wäre dann der wahre transcendente Grund, oder welche das Dasein zerschnitte und statt der Gewißheit wieder Zwiespalt begründete. Der Glaube an Gott ruht allerdings bei den meisten Menschen mehr auf der Gewißheit des Gewissens, als auf der des Verstandes. Für die philosophische Erwägung ist es aber Unrecht, nur die eine Wurzel gelten zu lassen, wie Kant von der moralischen Seite, die meisten Andern von der physischen Seite gethan. Da nun der transcendentale Grund auf das Wollen und auf das Denken zugleich sich bezieht, so verkündigt er sich uns in der relativen Identität des Denkens und des Wollens, nämlich im Gefühl, welches in uns der Uebergang von dem einen zu dem andern, im Wechsel als das letzte Ende des Denkens auch der erste Anfang des Wollens ist, jedoch immer nur relative Identität, dem einen näher, als dem andern stehend. Das Gefühl, in seinem wesentlichen Unterschied sowohl von der Empfindung, dem mittelst der Affection gesetzten subjectiven Persönlichen im bestimmten Moment, wie von dem reflectirten Selbstbewußtsein, ist das unmittelbare Selbstbewußtsein. Es begleitet immer jeden Moment entweder des vorherrschenden Denkens oder des vorherrschenden Wollens. Bisweilen scheint es allein hervorzutreten und Gedanke und That in ihm unterzugehen. Aber dies scheint nur so. Es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt Beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, in ihm mitgesetzt. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewußtsein sein,

wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber wir werden uns hier nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensatze Begriffenes, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend Wollende und das wollend Denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins sein kann, folglich durch den transcendenten Grund selbst. Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist die religiöse Seite desselben oder das „religiöse Gefühl." In diesem wird also der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Das religiöse Gefühl findet insofern in uns Statt, als in unsrem Selbstbewußtsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, in der Eigenschaft des wirkenden und des leidenden gesetzt ist, als wir mithin uns dem Sein der Dinge und dieses uns identificiren, es findet demnach in uns Statt als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und der Selbstthätigkeit verflochten ist, das heißt, als „allgemeines Abhängigkeitsgefühl." Da in dem Gefühl immer das Bewußtsein Gottes mit einem endlich bestimmten uns selbst und Entgegengesetztes zusammenfassenden Bewußtsein verknüpft ist, so bedarf es einer Isolirung. Diese erfolgt in der Beziehung auf die Formeln des absoluten Subjectes, oder der Urkraft, oder des welterschaffenden Gottes, oder selbst auch des Schicksals. Man sagt sich: dasjenige Element des Selbstbewußtseins, welches zugleich jenen Formeln, einer jeden unter andern Umständen, entspricht, ist die Repräsentation des transcendenten Grundes in unsrem Selbstbewußtsein, diese ist immer sich selbst gleich und also die Ergänzung der fehlenden Einheit. Hiernach könnte es scheinen, daß die Religion über der Philosophie stehe, wie von Vielen behauptet wird. Dem ist aber nicht so. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird allerdings niemals wirklich vollzogen, sondern bleibt ein indirecter Schematismus. Jedoch ist sie unter dieser Form von allem Fremdartigen völlig rein. Dagegen ist das religiöse Gefühl zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist niemals rein. Denn das Bewußtsein Gottes spricht sich darin immer an einem andern Gegenstand aus. Nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze zwischen dem eignen

Sein und dem außer uns Erkannten ist man sich der Einheit im religiösen Gefühl bewußt [1]).

322. Wir wissen, indem wir unser Denken und Wollen als Eines fühlen, nur von dem Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber von einem Sein Gottes außer der Welt oder an sich. Das Sein der Ideen in uns ist ein Sein Gottes in uns. Dies gilt zwar nicht, insofern sie als bestimmte Vorstellungen einen Moment in unsrem Bewußtsein erfüllen, wohl aber, insofern sie in uns Allen auf gleiche Weise das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewißheit die Identität des Idealen und des Realen aussprechen, welche weder in dem einzelnen Menschen, noch in der Menschengattung sich verwirklicht. Ebenfalls ist das Sein des Gewissens ein Sein Gottes in uns, nicht, inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt, in denen es, gleichwie die Anwendung der Ideen im Einzelnen, auch irrig sein kann, sondern wiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unsres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also die nämliche Identität ausspricht. Da nun die Macht der Ideen und die des Gewissens die beharrliche Einheit in dem Wechselnden des Bewußtseins ist, so macht für uns Gott einen Bestandtheil unsres Wesens, macht das uns eingeborne Sein Gottes unser eigentlichstes Wesen aus. Denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum thierischen Wesen herabsinken. In allen anderen Arten unseres Bewußtseins ist uns aber nicht ein Sein Gottes in uns ausgesprochen, weil auch nicht unser eigenes Sein, sondern lediglich eine Gemeinschaft mit Anderen in ihnen ausgedrückt wird, so daß, um hierin das göttliche Sein zu finden, aus uns herausgegangen werden muß. Auf analoge Weise, wie in dem Wesen unsres Geistes, bekundet sich uns das Sein Gottes in den Dingen, insofern in jedem einzelnen vermöge seiner Existenz und seiner dynamischen Gemeinschaft die Totalität gesetzt und folglich der transcendente Grund derselben mitgesetzt ist. Auch spricht sich in jedem vermöge

[1]) l. c. S. 147—153. S. 428—431. S. 514.

seiner Uebereinstimmung mit dem System der Begriffe die Identität des Idealen und des Realen und folglich gleichfalls der transcendente Grund derselben aus. Wenn uns aber ein Sein Gottes außerhalb der Welt sich offenbarte, so würden Gott und Welt vorläufig für unsre Vorstellung von einander getrennt sein. Hierdurch würde auf jede Weise entweder die Idee Gottes oder die Idee der Welt aufgehoben. Denn entweder müßte man annehmen, daß beide ungeachtet ihres Getrenntseins doch auf allen Puncten zusammentreffen sollen. Dann müßte die Welt, welche unter den Formen des Raums und der Zeit sich darstellt, als eine unendliche gedacht werden. Aber in dieser Unendlichkeit könnte sie nicht als abhängig angenommen werden, nicht als eines transcendenten Grundes bedürftig erscheinen. Oder man müßte, um die Abhängigkeit der Welt zu retten, dies gelten lassen, daß Beide nicht überall zusammentreffen, sondern daß Gottes Sein über das Sein der Welt hinausragt. Alsdann würde die Frage entstehen, ob das ganze über die Welt hinausragende Sein Gottes von demjenigen sich unterscheide, welches in ihr abgebildet ist. Im bejahenden Fall wäre in Gott eine Differenz gesetzt und er folglich nicht die absolute Einheit. Im verneinenden Fall könnte auch das Sein der Welt nicht in ihm begründet sein, weil sonst auch der über das Sein der Welt hinausragende Theil seines Seins weltbegründend und mithin die Welt ihm adäquat sein müßte, wodurch man auf das Vorige zurückkäme. Gottes Sein an sich kann kein Gegenstand unsres Erkennens sein. Denn es gibt in ihm keinen Begriff, als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben daher nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, das heißt, ihn in uns haben. Es müßte denn eine sich auf „Gott an sich" beziehende Affection der organischen Function geben, welches unmöglich ist. Eben deshalb sind „Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und des Realen" nur Schemata. Sollen sie lebendig werden, so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein, wie man sich Gott als die natura naturans oder als das bewußte absolute Ich denkt. Die philosophische Betrachtung kann daher mit allen unangemessenen bildlichen Vorstellungen zusammenstimmen, welche das

religiöse Gefühl ausdrücken, nur daß sie der Grenze sich bewußt bleibt, innerhalb welcher sie gelten. Der bloß schematisch construirte Begriff will auch real werden, und kann es in keiner anderen Weise, als indem er einseitig und relativ wird. Der Philosoph weiß aber dann, daß das Schema nicht ausgefüllt wird, worüber die bloß Religiösen sich leichter täuschen. Durch eine analoge Behandlung des Ethischen würde man auch auf die zwei Schemata des „absoluten Gesetzgebers“ und des „absoluten Künstlers“ gekommen sein, welche gleichfalls inadäquat sind, da man sich keinen Gesetzgeber ohne möglichen Widerstand, und keine Conception ohne eine Differenz zwischen ihr und der Ausführung denkt [1]).

323. Die Idee oder der problematische Gedanke der Welt, welche die Totalität des als Vielheit gesetzten Seins ist, liegt ebenfalls außerhalb unsres realen Wissens. Sie kann uns nie als Gegenstand einer Anschauung sich darstellen, in welcher speculatives und empirisches, ethisches und physisches Wissen sich durchdrängen, sondern sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu welchem das von Seiten der organischen Function uns dargebotene Element nur in entfernten Analogieen besteht. Beide Ideen „Welt und Gott“ sind Correlata, aber keineswegs identisch. Denn in unsrem Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit gesetzt, die Welt ist raumerfüllend und zeiterfüllend, die Gottheit raumlos und zeitlos, jene ist die Totalität der Gegensätze, diese dagegen die reale Negation aller Gegensätze. Die Idee der Welt ist aber nicht in demselben Sinn transcendental, wie die Idee der Gottheit. Wir können uns nämlich die Möglichkeit denken, eben so wie in den Besitz unserer Erde, in den Besitz jedes Weltkörpers mit seinem physischen und ethischen System zu kommen. Das Hinderniß liegt hier, da die Welt, eben wie wir, unter der Form des Gegensatzes steht, lediglich in der Unendlichkeit des Processes und in der Beschränktheit unsrer Organisation unter der Potenz der Erde. Hingegen von der Idee der

[1]) l. c. S. 154 — 160.

Gottheit müssen wir uns gestehen, daß wir auch durch einen unendlichen Proceß und bei einer gesteigerten Organisation sie nie zu erreichen vermögen, weil alles Erkennen organisch bedingt, sie aber organisch nicht zu fassen ist. Die Idee der Welt ist also auf eigne Weise transcendental. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht, sie liegt jedem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht vollzogen werden könnte, auf gleiche Weise und ohne Beziehung auf seinen Zusammenhang zum Grunde. Sie ist das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich. Dagegen ist die ganze Geschichte unsres Wissens eine Annäherung an die Idee der Welt. Von dieser ist uns eben so wenig, wie von jener das Sein an sich offenbar, auch nicht das Sein im Gegensatz gegen Gott, sondern nur das Sein in uns und das Sein in den Dingen. Alle wirklich vollzogenen Vorstellungen von der Welt sind eben so unzureichend und eben so bildlich, wie die von der Gottheit. Wir sind nicht befugt, ein anderes Verhältniß zwischen Gott und der Welt anzunehmen, als das des Zusammenseins Beider. Denn eben so wenig wie einen Gegensatz, können wir eine Identität Beider construiren, weil in ihrem Sein in uns beide Ideen verschieden sind, während wir sie auch nicht abgesondert von einander zu denken vermögen. Sind nun das Transcendentale und das Formale nicht von einander geschieden, sondern vielmehr dasselbe, so muß in beiden Ideen der formale Gehalt sich wie der transcendentale verhalten. Folglich ist die Idee der Gottheit die Form jedes Wissens an und für sich, die Idee der Welt aber die Verknüpfung des Wissens [1]).

324. Nachdem die Aufgabe des transcendentalen Theiles der Dialektik in der vorliegenden Weise behandelt worden, will Schleiermacher in dem formalen oder technischen Theil die Regeln der Verknüpfung des Denkens aufstellen. Da zuvor, äußert er, die Idee des Wissens gleichsam in der Ruhe erwogen wurde, so ist sie jetzt

---

[1]) l. c. S. 161—168.

in der Bewegung zu betrachten und es ist zu untersuchen, wie das Denken wird, damit man einsehen könne, wie es werden muß, um ein Wissen zu sein. Der eigentliche reale Grund des Wissens ist die intellectuelle Function. Der äußere Factor dagegen, die Veranlassung zum Werden des Wissens, besteht in der von außen her erfolgenden Affection der Sinnesorgane. Dieser letztere Factor kann auch die materielle, jener erste, weil rein in der Intelligenz enthalten, die formale Seite der Entstehung des Wissens genannt werden. Die Wahrheit, welche hier zur wissenschaftlichen Einsicht erhoben werden soll, betrifft nicht die Weise, wie jener äußere eintritt, sondern vielmehr, wie in Folge der äußeren Veranlassung vermöge der treibenden Kräfte, welche in den beiden Ideen der Gottheit und der Welt liegen, die Idee des Wissens in uns sich verwirklicht [1]).

325. Bei der Hervorbringung der Erkenntnisse findet ein relativer Gegensatz zwischen der überwiegenden Receptivität und der überwiegenden Spontaneität unsrer Lebensthätigkeit in folgender Weise Statt. Es entsteht ein Wissen entweder ohne vorhergehendes bestimmtes Wollen, indem die andauernde unbestimmte Thätigkeit des denkenden Vermögens bloß auf die vorkommenden äußeren und inneren Sinneserregungen sich wendet. Dies ist das Gebiet der gemeinen Erfahrung. Oder das Wissen bildet sich unter der Leitung des Willens nach einer zum Grunde liegenden Form, welche mit der ihr zukommenden Materie sich zu erfüllen beabsichtigt. Hierbei muß diese Form selbst ein Denken sein, um ein eigentliches determinirtes Wollen zu begründen. Dies ist das Gebiet des Suchens der wissenschaftlichen Erkenntniß. Im ersten Bereich kommt die Form des Wissens an sich, im zweiten die der Verkettung desselben überwiegend in Betracht. Ferner macht sich im Bezug auf die Gestaltung der Wissenschaft der Unterschied geltend zwischen der Theorie der Construction des Wissens an sich und zwischen der Theorie der Combination des Wissens. Der ersteren liegt die Frage vor, wie wir es zu machen

---

[1]) l. c. S. 173. u. 174.

haben, wenn wir mit dem Denken eines einzigen Gegenstandes beschäftigt sind, um es zum Wissen zu erheben. Die zweite dagegen hat die Frage zu beantworten, wie wir es anfangen sollen, wenn wir einen Gegenstand bereits ergriffen haben, um von diesem auf einen andern zu kommen, und zwar so, daß der Uebergang und die Verknüpfung den Charakter des Wissens annehmen. Die Theorie der Construction ist auf der einen Seite Theorie der Begriffsbildung, auf der andern Theorie der Urtheilsbildung, weil der Begriff und das Urtheil die Formen sind, unter denen allein ein Wissen möglich ist. Ferner handelt sie von der Bildung sowohl der Begriffe als der Urtheile theils auf dem Wege der Erfahrung, theils auf dem Wege des Suchens. Was die Theorie der Combination betrifft, so ist erstens klar, daß wir eine Masse von unverbundenen, isolirten Gedanken besitzen können, deren jeder möglicher Weise für sich ein Wissen enthält, und daß uns in dieser Weise eigentlich alles ursprünglich auf dem Wege der Erfahrung Gewonnene angehört. Denn das bloß im Raum und in der Zeit Verbundene ist nur äußerlich, nicht innerlich verknüpft. Hier haben wir folglich erst eine Verknüpfung hervorzubringen, ohne einen neuen Inhalt zu suchen. Zweitens, wenn auch ein Begriff erzeugt worden, so ist doch das Sein niemals vollständig in ihm abgebildet. Denn als Begriff faßt er immer bloß dasjenige in sich, was in dem Besondren dieses Seins gegründet ist, nicht dasjenige, was demselben zufolge der Gemeinschaft angehört. Das nämliche gilt von dem Urtheil auf seine Weise. So liegt demnach in jedem gegebenen Denken die doppelte Auffoderung, theils ein anderes neues Denken zu suchen, und theils das unbestimmt gelassene zu bestimmen. Das erste ist die extensive, das andre die intensive Richtung in der Combination. Die Verfahrungsweise in der ersten Richtung, von einem gegebenen Wissen aus ein neues zu finden, ist die heuristische, die in der andern, den zerstreut und isolirt gegebenen Stoff zu verknüpfen, die architektonische. Diesen Unterscheidungen gemäß behandelt Schleiermacher den technischen Theil seiner Dialektik in zwei Hauptabschnitten, von denen der eine die Formen der Construction, der andre die der Combination des Wissens darzulegen beabsichtigt. Der erste dieser Abschnitte theilt zu-

nächst als „Theorie der Begriffsbildung" die Begriffe nach ihrer Stellung im Urtheil und nach ihrer Genesis ein, und beschreibt die beiden zur Begriffsbildung gehörigen Processe der Induction und der Deduction. Hierauf handelt er als „Theorie der Urtheilsbildung" von der Eintheilung der Urtheile, von dem Unterschied des unvollständigen und des vollständigen Urtheils, von der Umkehrung und Umwendung der Urtheile, und von der syllogistischen Urtheilsverbindung. Der zweite Abschnitt bezeichnet alsdann mit kurzen Zügen das Eigenthümliche des heuristischen und des architektonischen Verfahrens [1]).

## 2) Ethik.

326. Die Anfoderungen, welche Schleiermacher an die wissenschaftliche Bearbeitung der Ethik machte, hat er in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" auf eine hauptsächlich negative Weise dargelegt. Hier unternahm er die nach seinem Dafürhalten wesentlichen Gebrechen der verschiedenen Methoden aufzuweisen, nach denen man bis dahin diese Wissenschaft behandelt hatte. Die von ihm gerügten Mängel betreffen jeden Hauptpunct der nach seiner Meinung erfoderlichen Behandlungsweise, insbesondre zunächst die Begründung der Ethik, die Aufstellung gültiger Principien und die Ableitung derselben aus dem höchsten Wissen, aber auch ferner die Auseinandersetzung der untergeordneten einzelnen moralischen Begriffe und Regeln, durch welche das menschliche Leben geleitet und als sittliches bestimmt werden soll, und endlich die systematische Verknüpfung des gesammten Stoffes zur wahren Einheit eines organischen Ganzen. Demnach verlangte er von der Ethik, sie müsse, um der Einseitigkeit und Unvollständigkeit zu entgehen, zugleich Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre sein, sie solle ferner das gesammte menschliche Handeln umfassen, und als ein Glied des ganzen philosophischen Systems in und mit diesem ihre Entwickelung erlangen. Eine positive Darlegung seiner

---

[1]) l. c. S. 182—312.

ethischen Untersuchungen gab Schleiermacher theils nur andeutend und stückweise in verschiedenen Abhandlungen, welche er in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgetragen, theils im zwar vollständigen, jedoch nur compendiarischen Zusammenhang eines Grundrisses in den Entwürfen, die er sowohl für seine Vorlesungen an den Universitäten in Halle und in Berlin, wie auch als Vorarbeiten zu einer Druckschrift aufgesetzt, deren Ausarbeitung nicht zu Stande gekommen.

327. Die einleitenden Betrachtungen der Ethik enthalten folgende Nachweisungen über den Begriff und über die Eintheilung dieser Wissenschaft. Alles Hervorgehen des Besonderen im Sein aus dem Allgemeinen wird von Schleiermacher als ein „Handeln" des Allgemeinen betrachtet und bezeichnet. Das speculative, oder wie er es auch nennt, das beschauliche Wissen ist ihm hiernach, weil es das Besondre aus dem Allgemeinen hervorgehen läßt, der Ausdruck eines Handelns. Die Ethik ist daher der Ausdruck des Handelns der Vernunft. Dieses Handeln bringt nach seiner Ansicht eine solche Einheit von Vernunft und von Natur hervor, welche ohne dasselbe nicht vorhanden sein würde. Ihm entspricht folglich ein Leiden der Natur, und es ist also ein Handeln der Vernunft auf die Natur. Vorausgesetzt wird zu dem genannten Handeln ein Gegebensein der Natur für die Vernunft und eine Vereinigung von Beiden. Vollständiger bezeichnet ist die Ethik der Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur, einer sowohl der Stärke nach fortschreitenden, als dem Umfang nach sich ausbreitenden Vereinigung Beider, eines Naturwerdens der Vernunft, oder was dasselbe sagt, eines Weltwerdens von der Natur aus. Das Vereintsein der Vernunft und der Natur, dessen Bestimmungen in der Sittenlehre als ein Mannigfaltiges zu entwickeln sind, läßt sich aus drei verschiedenen Gesichtspuncten betrachten. Erstens zeigt es sich als eine Mannigfaltigkeit von Gütern. Denn jedes Einssein bestimmter Seiten der Vernunft und der Natur ist ein Gut zu nennen. Die Vernunft aber und die Natur schließen, die eine wie die andere,

Gegensätze in sich ein, und es gibt daher viele zusammengehörige, jedoch von einander gesonderte, für sich gesetzte und in der Wechselwirkung von Kraft und von Erscheinung sich erhaltende Arten, wie Beide theilweise Eins sind. Zweitens zeigt es sich als eine Mannigfaltigkeit von Tugenden. Diese bestehen in den verschiedenen Arten, wie die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt. Alles endliche Sein speculativ angesehen ist Kraft. Die Kraft und Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Natur als Persönlichkeit ist Tugend. Die Unterscheidung der einzelnen Tugenden kann sich theils auf die verschiedenen Verrichtungen der Natur, theils auf die verschiedenenen Einwohnungen der Vernunft gründen. Drittens zeigt es sich als eine Mannigfaltigkeit von Pflichten. Denn es gibt verschiedene Verfahrungsarten, wie die Vernunftthätigkeit zugleich eine bestimmte, dem Besonderen zugewendete, und eine allgemeine, das Ganze umfassende sein kann. Indem sie auf der einen Seite in der Beschränktheit des Einzelnen zum Ausdruck gelangt, auf der andern über dieselbe erhaben ist, so daß darin das auf die Vereinigung gerichtete Handeln der ganzen mit der Natur verbundenen Vernunft sich darstellt, ist sie die Pflicht. Das Allgemeine, welches durch das Besondere der Thätigkeit verwirklicht wird, ist die Formel oder das Gesetz der Pflicht. Dergestalt treten in der Eigenschaft von drei Formen der Sittenlehre die Güterlehre, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre hervor. Jede derselben vollständig entfaltet ist die ganze Sittenlehre, welche aber in jeder von einem eigenthümlichen Gesichtspunct ausgeht. Die Güterlehre bezieht sich auf die reine Vereinigung von Vernunft und von Natur, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre auf den relativen Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen darin, indem diese Vereinigung von jener als eine erzeugende, von dieser als eine erzeugtwerdende betrachtet wird. Sonach ist keine der drei Betrachtungssphären zufällig und keine entbehrlich [1]).

328. Die Güterlehre oder die Lehre vom höchsten Gut ist

[1]) **Entw. ein Syst. d. Sittenl. Allgem. Einl. §. 75 — 119.**

die dem obersten Wissen nächste und selbständig ähnlichste, sie muß deshalb den beiden andern Lehren vorangehen. Das im Gebiete der Sittenlehre vorausgesetzte Vereintsein oder „Ineinander" von Vernunft und von Natur ist die Vernünftigkeit der menschlichen Natur, wie sie unabhängig von unsrem Handeln gedacht wird. Dagegen das anzustrebende absolute Ineinander umfaßt alle Natur, welche mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhange steht. Daher ist die Gesammtheit des sittlichen für sich zu setzenden Seins die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in der ganzen irdischen Natur. Hinsichtlich auf diese Wirkungen macht sich ein Gegensatz zwischen der „organisirenden" und der „symbolisirenden" Vernunftthätigkeit geltend. Erstens nämlich zeigt sich alles in der Sittenlehre ausgedrückte Sein als ein Handeln der Vernunft mit der Natur für die Natur. Aus diesem Gesichtspunct erwogen ist die Verknüpfung der Vernunft und der Natur ein Organisirtsein der letzteren für die erstere, und das Handeln der ersteren ist ein naturbildendes oder organisirendes. Nun gibt es eine Vereinigung von Beiden, welche in der Sittenlehre nicht ausgedrückt, sondern auf welche in derselben nur verwiesen wird. Demgemäß ist die Vernunft als Kraft in der Natur überall organisirende Thätigkeit. Die menschliche Natur als Seele ist dasjenige, was alle Wurzeln des Ineinanderseins von Vernunft und von Natur innerhalb des sittlichen Gebiets in sich schließt. Das zunächst für die Vernunft Organisirte ist der Trieb in der menschlichen Seele, die Verbindung von Vernunft und von Trieb ist der Wille. Alles aber hat die Bedeutung eines Organs der Vernunft, insofern der Zusammenhang der Vernunft mit demselben ein Weiterhandeln auf die Natur ist. Zweitens muß in der sittlichen Vereinigung Beider die handelnde Vernunft zu ihrer Darstellung gelangen und erkennbar sein. Aus diesem Gesichtspunct angesehen ist die Vereinigung ein Symbolisirtsein der Natur für die Vernunft, und das Handeln der letzteren ist ein bezeichnendes oder symbolisirendes. Alles Symbolisirtsein der Natur gründet sich in dem Handeln der Vernunft, und alles Kraftsein der Vernunft in der Natur hat die Eigenschaft eines symbolisirenden. Denn das Ursprüngliche nicht aus dem Handeln der Vernunft zu Begreifende tritt nirgends in den Kreis unsres

Wahrnehmens und Erkennens ein. Es wird nur von uns vorausgesetzt, weil sich uns kein ursprüngliches Hineintreten der Vernunft in die Natur kundgibt. Deshalb muß jedes bestimmt Gedachte, einzeln für sich zu Erkennende als ein Sittliches anerkannt werden. Die Vernunft handelt durch alle mit ihr verknüpfte Natur, daher ist jedes ihrer Symbole auch ihr Organ. Sie kann aber nicht anders als durch die mit ihr verknüpfte Natur handeln, deshalb ist jedes ihrer Organe auch ihr Symbol. Ein Jedes, dem aus dem sittlichen Gesichtspunct ein besonderes Dasein für sich zuerkannt werden soll, muß als Einzelnes begriffsmäßig von allem andern Einzelnen verschieden sein. Daher müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander sich unterscheiden, das heißt, jeder muß ein eigenthümlicher sein. Demzufolge kommt jedem für sich vorhandenen sittlichen Sein und jedem besonderen Handeln der Vernunft ein zweifacher Charakter zu. Einerseits ist es ein sich immer und überall gleiches, insofern es sich zu der Vernunft gleich verhält, welche überall die einige und selbige ist. Andrerseits ist es ein überall verschiedenes, weil die Vernunft immer schon in einem Verschiedenen existirt. Dieser Unterschied greift in den eben aufgestellten Gegensatz ein. Daher existirt das sittliche Sein, sowohl das Organisirtsein als das Symbolisirtsein der Vernunft, theils mit gleichbleibender, theils mit verschieden hervortretender Ausprägung [1]).

329. Da die menschliche Natur in einer Vielheit von Einzelwesen sich darstellt, so wird das Sein der Vernunft in dieser Natur nur durch die sittliche Gemeinschaft der Individuen vollständig. Jedes menschliche Einzelwesen ist als ein für sich gesetztes Ineinander von Vernunft und von Natur selbst nur insofern ein Organ und ein Symbol, ist mithin nur insofern sittlich, als in ihm und von ihm aus für die Vernunft überhaupt organisirt und symbolisirt wird. Zugleich aber wird bei jener Vielheit das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur erst dadurch ein vollständiges, daß

[1]) l. c. §. 123 — 133.

jedes Individuum mit seinem Gebiet von den Andern und ihrem Gebiet geschieden ist. Nun schließen Gemeinschaft und Scheidung einander aus, während beide zusammen für alle Menschen durch die Sittlichkeit gefodert werden. Deshalb dürfen beide nur beziehungsweise einander entgegengesetzt sein. Dasjenige allein ist eine vollkommen für sich bestehende Bestimmtheit und Verwirklichung des Sittlichen, dem gemäß eine Gemeinschaft Statt findet, welche in andrer Hinsicht eine Scheidung, und eine Scheidung, welche in andrer Hinsicht eine Gemeinschaft ist. Das Anbilden der Natur kann in Allen und für Alle nur insofern dasselbe sein, als die gleiche zu bildende Natur ihnen gegenübersteht und die gleiche bildende in ihnen angetroffen wird. Soweit also in einer Vielheit von Menschen dieselbe ursprüngliche Organisation und für sie dasselbe System der Naturgestaltung vorhanden ist, gehört ihnen ein gemeinschaftliches sittliches Bildungsgebiet als ein in sich abgeschlossenes Ganze des gemeinsamen Gebrauchs und des Verkehrs an. Das größte für die Einheit des ganzen Menschengeschlechtes gegebene Bildungsgebiet ist unsre Erde, über welche ein sittlicher Verkehr der Personen allgemein verbreitet sein soll [1].

330. Für den bezeichneten Verkehr erlangt der moralische Begriff des Eigenthums seine nothwendige Bedeutung. Das Anbilden der Natur muß in Jedem und für Jeden ein anderes sein, da Jeder eine andere bildende Natur in sich und eine andre zu bildende vor sich hat. Insofern daher mehrere Individuen jedes mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgestaltung thätig sind, müssen ihre Bildungsgebiete von einander geschieden sein. Jedes derselben wird zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Als engstes Bildungsmittel in diesem Sinn ist uns unser Leib gegeben, und hiermit ist für Jeden sein Leben das abgeschlossenste und unübertragbarste Eigenthum. Von dem menschlichen Leib an bis zum Gesammtumfang der Erde ist also

---

[1]) l. c. §. 157—162.

Alles für das sittliche Sein ein Ineinander von Einerleiheit und von Verschiedenheit. Ueberall ist das Eigenthum und der Verkehr nur theilweise außer einander gesetzt, ist die Unübertragbarkeit und die Gemeinschaftlichkeit nur beziehungsweise einander entgegengesetzt. Die Natur, auf welche gehandelt wird, als Gegenstand der einerseits gleichförmigen, andrerseits verschiedenen bildenden Thätigkeit ist der Inbegriff der Dinge [1]).

331. Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr ist das Verhältniß des Rechtes, als das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und von Gemeinschaft durch einander. Das Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist das des Glaubens, als die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens und des Gemeinbesitzes der Sprache von einander. Unter Glauben wird hier die allem Handeln auf diesem Gebiet zum Grunde liegende Ueberzeugung verstanden, daß das Wort eines Jeden mit seinem Gedanken übereinstimme, und daß der Gedanke, den Jeder mit einem empfangenen Worte verbindet, derselbe sei, aus welchem das Wort in jedem Andern hervorgegangen. Durch diesen Glauben besteht auf diesem Gebiet die Einheit der Vernunftthätigkeit und die vermittelst der Gemeinschaft zu bewirkende Aufhebung der persönlichen Schranken. Das sittliche Verhältniß der Einzelnen unter einander in der Abgeschlossenheie ihres Eigenthums ist das der Geselligkeit oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit durch einander. Endlich das Verhältniß der Einzelnen in der Geschiedenheit ihres Gefühles ist das der Offenbarung oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls. Ueber die Bedeutung, in welcher Schleiermacher hier das Wort „Offenbarung" nimmt, bemerkt er: mit demselben solle nicht etwas Uebernatürliches bezeichnet werden, so wenig, wie mit dem Wort „Glaube," sondern das allgemein Menschliche, worauf auch die übernatürliche Bedeutung beider Worte

---

[1]) l. c. §. 163—167.

zurückführe. Durch den unmittelbaren Ausdruck des Gefühls gebe Einer dem Andern in seinem Zustand sich kund, jedoch als in einem unübertragbaren und unnachbildlichen, und bloß insofern, als der Andere suche und aufmerke. Diese Kundmachung sei für Jeden die Ergänzung seiner eignen Eigenthümlichkeit, weil nur in den analogen, aber eigenthümlich verschiedenen Regungen Aller die Natur wirklich zur Vereinigung mit der Einen Vernunft gelange. Aber es finde hier kein Aussprechen und Nachbilden, wie auf dem Gebiete des Gedankens, sondern bloß ein Andeuten und Ahnen, keine Verständigung, sondern eine Offenbarung Statt. Ueber jedes dieser aufgestellten Verhältnisse wird übrigens ausdrücklich von Schleiermacher bemerkt, daß es zwar universell für alle Menschen gelte, jedoch keineswegs hiermit ein gleiches Aller gegen Jeden und umgekehrt sei [1]).

332. Durch die Ungleichheit der Verhältnisse der Gemeinschaft unter den einzelnen sittlich thätigen Persönlichkeiten wird das Erfoderniß eines Maßes herbeigeführt, welches für Jeden in Beziehung auf den Andern das gleiche sein soll. Das Universelle der Verhältnisse, welche auf der identischen Beschaffenheit der organisirenden oder bildenden und der symbolisirenden oder bezeichnenden Thätigkeiten beruhen, erhält seine Begrenzung nach Maßgabe dessen, wie die eigenthümliche Beschaffenheit dieser Thätigkeiten strenger geschieden ist, und das Universelle derjenigen Verhältnisse, welche auf der differenten Beschaffenheit beider Arten von Thätigkeiten beruhen, wird nach Maßgabe dessen begrenzt, wie das Identische der Beschaffenheit sich mindert. Demnach bedürfen wir, damit jede sittliche Thätigkeit ihr Maß habe, ein zweifaches ursprünglich Gegebenes, das Eine, wodurch das ursprünglich Identische dennoch ursprünglich getrennt, das Andere, wodurch das ursprünglich Geschiedene dennoch ursprünglich verbunden ist. Das Eigenthümliche, als das schlechthin Geschiedene wird in der menschlichen Natur ursprünglich vermittelst der Abstammung der Menschen von einander vereinigt, und

---

[1]) l. c. §. 177—184.

das Identische, als das schlechthin Verbundene wird ursprünglich durch die klimatischen Verschiedenheiten der Menschen, das heißt, durch die Verschiedenheiten der Race und der Volksthümlichkeit getrennt. Beides also, die auf der Abstammung beruhende Verbindung und der in den Stammverschiedenheiten hervortretende Contrast macht die immer schon gegebenen und feststehenden Elemente des Maßes aus. Das Bestimmtsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem begrenzten und abgemessenen, beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches zugleich anbildend und bezeichnend, zugleich Mittelpunct einer eignen Sphäre und an Gemeinschaft geknüpft ist, constituirt den Begriff einer Person überhaupt. Der einzelne Mensch ist das kleinste persönliche Ganze, das Volk im weitesten Umfang das größeste. Das Recht und der Glaube erweisen sich nur als Güter in einer Vielheit besonderer Verbindungen, welche durch die Volksthümlichkeit abgeschlossen werden, und die Geselligkeit nebst der Offenbarung bekundet sich nur als ein Gut in einer Vielheit von Verbindungen, bei denen zwar auch die Volksthümlichkeit zum Grunde liegt, welche aber durch die Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung zugleich bestimmt werden. Der Antheil jedes einzelnen sittlich thätigen Individuums ist blos insofern ein Gut, als Jeder zugleich in ein Ganzes der Erzeugungsgemeinschaft, in die Familie aufgenommen ist. Folglich ist diese ein Gut [1]).

333. Die Familie ist für beide ethische Functionen in ihren beiden Charakteren die ursprüngliche und elementarische Art zu sein. Die Ehe ist nach ihrem wahren Begriff die mit der Unauflöslichkeit zugleich gesetzte Einheit der Geschlechtsgemeinschaft. Wenn eine Masse von Familien durch das Connubium unter sich verbunden und von andern ausgeschlossen ist, so stellt sie eine Volkseinheit dar. Eine Masse von Familien, welche zu einer Einheit im Typus der naturbildenden Function sich verbunden, ist ursprünglich eine Horde. In diesem Zustand dominirt die Gleichförmigkeit der neben

---

[1]) l. c. §. 185 — 196.

einander existirenden. Das Wesen des Staates besteht in dem, gleichviel wie, heraustretenden Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen. Er verhält sich zur Horde, wie Bewußtes zum Unbewußten. Die Art und Weise des Gegensatzes zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen ist die Staatsverfassung. Die Organisation der objectiven Seite des bezeichnenden Processes fällt derselben höheren Einheit anheim, wie die Organisation des bildenden. Daher macht die Gemeinschaft des Wissens die andere Seite der Nationaleinheit aus. Die Einheit der Organisation hängt auch hier von dem Erwachen eines Gegensatzes ab, wodurch erst die symbolisirende Function selbst in das Bewußtsein tritt. Dieser Gegensatz ist der zwischen dem Publicum und den Gelehrten. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist das, was die „Akademie" genannt wird. Die Fortbildung derjenigen, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen, kann nur durch Vorhaltung der Idee des Wissens geschehen. Dies erfolgt in der Universität. Zwischen der nationalen und der persönlichen Individualität steht die Schule als Mittelglied, und correspondirt der Familie. Ueber die Nationaleinheit hinaus streben die beiden Sphären 1) der freien Geselligkeit und 2) der religiösen Gemeinschaft oder der Kirche. Was die letztere betrifft, so ist anzunehmen, daß es von Natur mehrere große Massen eigenthümlicher Schematismen des Gefühles gibt. Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der bezeichnenden Function unter dem Gegensatz von Klerus und Laien. Wie alles Wissen auf die Sprache, so läßt sich jede Thätigkeit des subjectiven Erkennens auf die Kunst zurückführen. Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet, und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle und die freien Darstellungen seiner Gefühlsweise niederlegt, so wie hieraus auch Jeder, dessen darstellende Production mit seinem Gefühl nicht Schritt hält, Darstellungen sich aneignen kann [1]).

---

[1]) l. c. §. 258—290.

334. Der Gegenstand der Tugendlehre ist unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft, welche der Totalität der Natur gegenübersteht, sondern die Vernunft in dem einzelnen Menschen. Die Tugend kann von zwei Seiten betrachtet werden, indem man bei der Erwägung des Einswerdens von Vernunft und von Sinnlichkeit theils auf dasjenige achtet, was in der ersteren und nicht in der letzteren, theils umgekehrt auf dasjenige, was in dieser und nicht in jener gesetzt ist. Das Erste ist der Idealgehalt, das Andere die Zeitform. Die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns ist Gesinnung, als unter die Zeitform gestellte Fertigkeit. Ein anderer Theilungsgrund für den Begriff der Tugend liegt in der ursprünglichen Form des Lebens, welches als einzelnes nur in dem Gegensatz des Insichaufnehmens und des Aussichhinstellens besteht. In Beziehung auf das Erstere ist die Tugend die erkennende, in Beziehung auf das Letztere ist sie die darstellende. Die beiden aufgestellten Gegensätze durchkreuzen sich. Die Gesinnnng im Erkennen ist Weisheit, die Gesinnung im Darstellen ist Liebe. Das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit, das Darstellen unter die Zeitform gestellt ist Beharrlichkeit. Die Gesinnung in der Eigenschaft des nie unmittelbar erscheinenden Sittlichen ist dasjenige, was allem Wirklichen und Erscheinenden im Bewußtsein zum Grunde gelegt wird als das Innere und Seiende. Die Weisheit ist diejenige Qualität, durch welche das Handeln des Menschen einen idealen Gehalt bekommt. Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Proceß, so wie das Hineingehen der Materie in den organischen Proceß Leibwerdenwollen ist. Die Gesinnung ist es, wodurch überhaupt die Vereinigung der Natur mit der Vernunft hervorgebracht wird, dagegen ist es die sittliche Fertigkeit, wodurch diese Vereinigung an einem Individuum mit einem bestimmten Grade besteht, und von diesem aus nach allen wesentlichen Richtungen sich weiter entwickelt. Wenn man das Auffassen der sittlichen Aufgabe als den ursprünglichen Act ansieht, von welchem die folgenden nur Fortentwickelungen sind, so ist die Besonnenheit das Hervorbringen aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subject, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen. Die Beharrlichkeit enthält nicht ein im Begriff besonders

Bestimmtes, sondern in dieser Beziehung nur das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation [1]).

335. Der Pflichtenlehre gehört die Darstellung der Bewegung des ethischen Processes an. Sie hat aber nicht die Totalität der ethischen Bewegungen aufzuzeichnen, sonst wäre sie Geschichte, sondern nur das System der Begriffe, worin diese aufgehen. Die eigenthümliche Eintheilung des sittlichen Gebietes nach dem Standpuncte der einzelnen Handlung muß aus der Anschauung des Lebens als einer Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten hervorgehen. Hier ist der erste Gegensatz der zwischen dem Bilden der Gemeinschaft und dem Aneignen. Der zweite ist der relative Gegensatz, welcher in dem einzelnen Leben selbst zwischen dem allgemeinen und dem besondren Factor Statt findet. Aus dem Unterordnen des ersteren unter den letzteren geht das individuelle, und aus dem umgekehrten geht das universelle Handeln hervor. Da beide Gegensätze von einander unabhängig sind und also jedes Handeln in ein Glied von beiden gehört, so entstehen hieraus vier verschiedene Pflichtgebiete. Das universelle Gemeinschaftsbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht, das universelle Aneignen das der Berufspflicht. Das individuelle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Liebespflicht, das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht. Jedes dieser Gebiete hat einen Bezirk im Erkennen und einen im Darstellen, welche aber unter denselben Formen stehen. Diese Formeln sollen einerseits die Lösung der getheilten Ansprüche oder der Collisionen geben, andrerseits den Widerspruch zwischen dem Anfangen und dem Anknüpfen schlichten, und endlich die Vereinigung des Universellen und des Indivduellen aussprechen. Für das Gebiet der Rechtspflicht stellt Schleiermacher folgende vier Formeln auf: 1) tritt in jede Gemeinschaft so, daß dein Eintreten zugleich ein Aneignen sei, 2) tritt in Gemeinschaft mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität, 3) tritt so in die Gemeinschaft, daß du dich schon darin findest, und finde dich so darin, daß du hineintrittst, 4) handle in jeder Ge-

[1]) l. c. §. 292—315.

meinschaft so, daß innere Aneignung und äußere Auffoderung zusammentreffen. Dem entsprechend lauten die Formeln für die Berufspflicht: 1) eigne überall so an, daß dein Aneignen zugleich ein In-Gemeinschaft-Treten sei, 2) betreibe alles universelle Aneignen mit Vorbehalt deiner Individualität, 3) eigne dir so an, daß du das Angeeignete schon an dir findest, und finde Alles an dir so, daß du es dir aneignest, 4) handle in allem Aneignen so, daß innere Anregung und äußere Auffoderung zusammentreffen. Ebenfalls sollen die Gebote der Gewissenspflicht durch die vier Formeln umfaßt sein: 1) eigne dir individuell so an, daß du dich findest, wie du anfängst, und daß du anfängst, wie du dich findest, 2) eigne individuell so an, daß innere Anregung und äußere Auffoderung zusammentreffen, 3) eigne an auf eigenthümliche Weise, so daß die Aneignung zugleich Gemeinschaft wird, 4) eigne individuell an mit Vorbehalt des Universellen. Endlich werden als die Formeln der Liebespflicht die Sätze dargeboten: 1) das Stiften individueller Gemeinschaft sei ein Finden, 2) jedes Stiften individueller Gemeinschaft und Handeln darin sei Identität von innerer Anregung und von äußerer Auffoderung, 3) alle individuelle Gemeinschaft muß Aneignung sein, 4) tritt in individuelle Gemeinschaft mit deiner ganzen universellen Richtung [1]).

336. Das Gebiet der religiösen Ueberzeugungen hat Schleiermacher seit seiner Bearbeitung sowohl der Dialektik als der evangelisch kirchlichen Glaubenslehre auf die bereits oben von uns in Betracht gezogene Weise dem der philosophischen trennend gegenübergestellt. In seiner ersten schriftstellerischen Periode setzte er zwar auch, wie späterhin, das Wesen der Religion in das Gefühl des Unendlichen oder Absoluten. Aber dies Absolute war ihm damals das Weltall, und er sprach es unverhohlen in seinen Reden über die Religion aus: die Religion sei die im menschlichen Lebensgefühl erfolgende Offenbarung des Lebens des „Universums." Das Universum befinde sich in einer ununter-

---

[1]) l. c. §. 318—356.

brochenen Thätigkeit und manifestirte sich uns in jedem Augenblick. Jede Form, die es hervorbringe, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein verleihe, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schooße herausschütte, sei ein Handeln desselben auf uns. In diesen Einwirkungen und in dem, was dadurch in uns entstehe, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatze gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das sei die Religion [1]). Dagegen in seiner Glaubenslehre läßt er, gemäß der oben in der Dialektik von uns betrachteten Deduction und Bestimmung des religiösen Gefühles, das Wesen der Religion in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl bestehen, und behauptet, das „Woher" dieses Gefühls werde durch den Ausdruck „Gott" bezeichnet. Sich schlechthin abhängig fühlen, und: sich seiner selbst als in Beziehung auf Gott bewußt sein, bedeute dasselbe. Die Vorstellung „Gott" sei nichts Anderes, als die unmittelbarste Reflexion über das genannte Gefühl, so daß also dieses in der Sphäre der Religion das erste ursprüngliche sei und nicht nothwendig durch irgend ein vorausgehendes Wissen von Gott bedingt werde. Unter den Entwickelungsstufen der Religion weist Schleiermacher die Oberstelle den monotheistischen an, weil sie diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit sein, in denen die frommen Gemüthszustände der Abhängigkeit alles Endlichen von einem einzigen Höchsten und Unendlichen sich bewußt werden. Der Vorzug aber, die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus zu sein, wird, wie sich von selbst versteht, dem Christenthum zugesprochen. Hierbei will nun Schleiermacher das Gebiet des religiösen und des theologisch dogmatischen Denkens von dem des philosophischen gänzlich abgesondert wissen. Jenes Denken soll nichts Anderes sein, als eine in Begriffen und in Sätzen erfolgende zerlegende Betrachtung der ur-

[1]) Ueber die Religion u. s. w. 4te Aufl. S. 53. Vergl. S. 57. u. 69.

sprünglichen frommen Gemüthszustände, dieses dagegen das der höheren Wissenschaftlichkeit eigenthümliche Streben, das Sein in allen seinen verschiedenen Verzweigungen anzuschaun, ein Streben, welches freilich ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfangen oder enden müsse. Jeder Satz, welcher in den Bezirk der dogmatischen Theologie falle, sei als schlechthin unabhängig von jedem analogen philosophischen Satz anzuerkennen. Man müsse durchaus dahin gelangen, sicher zu sein sowohl vor der Verwerfung ächt theologischer Sätze aus Mangel einer philosophischen Begründung, wie auch vor dem Streben theils nach einer solchen Begründung, theils nach einer Verarbeitung der Ergebnisse der Philosophie zu einem Ganzen mit der Betrachtung und Zerlegung der Zustände des frommen Gemüthes [1]).

### 3) Zur Beurtheilung der Bedeutung und des Standpunctes der Schleiermacher'schen Philosophie.

337. Schleiermacher's philosophische Denkart, welche bei dem Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit die Hinneigung zu dem Gesichtskreise der pantheistischen Naturphilosophie durch seine damalige Auffassung des Wesens der Religion darthat, erhob sich später zu einem eigenthümlichen Standorte, auf welchem er durch eine eben so sehr kritische, als speculative Dialektik eine theistische Glaubenslehre zu begründen strebte. Das Verdienst dieses hervorragenden Geistes innerhalb der Sphäre seiner philosophischen Leistungen muß vornehmlich nach dem Verhältniß seines Systems zu der Schelling'schen, von Hegel fortgebildeten absoluten Identitätslehre, aus deren Grundlagen es hervorgegangen und der es durch seine Methode verwandt blieb, von uns beurtheilt werden. Gegenüber den charakteristischen Einseitigkeiten sowohl als Ansprüchen jener Lehre übte seine den philosophischen Problemen gewidmete Thätigkeit, welche gleichfalls, wie jene, die Unzulänglichkeit des Dualismus und des subjectiven Idealismus überwunden und die Idee der ab-

[1]) Der christliche Glaube u. s. w., 2te Ausg. 1st. B. S. 3. 7. 9. 15. 35. 105.

soluten Einheit des Idealen und des Realen, obschon in einem sehr abweichenden Gebrauch derselben, sich angeeignet hatte, eine für die vielseitigere Bewegung der speculativen Forschungen unseres Zeitalters heilsame Opposition und Gegenwirkung. Im Widerstreit gegen das nur scheinbar begründete und hochfliegende, wenn gleich allerdings einer bestimmten wichtigen und unerläßlichen Entfaltungsstufe des philosophischen Bewußtseins gemäße Vertrauen der Schelling-Hegel'schen Schule, durch ihre Anschauungen und dialektischen Formeln das Absolute vollkommen ergründet und nichts Unbegriffenes und Jenseitiges mehr für die Betrachtung übrig gelassen zu haben, strebte Schleiermacher, mit Wiederergreifung des von Kant noch keineswegs befriedigend gelösten kritischen Problems, über die Natur des endlichen, zeitlich fortschreitenden Erkennens und Handelns die besonnene Selbstverständigung herbeizuführen, und nach ihrem Verhältniß zu dem beschränkten Wissen sowohl die Ueberschwänglichkeit und Unerreichbarkeit der Idee des absoluten Wissens, als die wahre Eigenthümlichkeit des religiösen Glaubens und des sittlichen Thuns kenntlich zu machen. Dieses Streben hat er mit einer ausgezeichneten Kunst und Schärfe seines dialektischen Verfahrens, mit einer kräftigen Productivität und Selbständigkeit des Gedankens, mit einer großen Energie und Sicherheit seiner Untersuchungen durchgeführt, so daß seine philosophische Lehre als ein wesentliches Moment in dem Entwickelungsgange der Philosophie unsres Jahrhunderts dasteht, und den berechtigten Anspruch auf eine sorgfältige Berücksichtigung nicht bloß von Seiten der Zeitgenossen, sondern für alle Zukunft besitzt.

338. Wenden wir von diesen verdienstvollen und glänzenden Eigenschaften seiner hierher gehörigen Leistungen den Blick auf das in seiner Methode noch unzulänglich Gebliebene, so gilt hinsichtlich ihrer das Gleiche, was wir bei Schelling und bei Krause bemerkt haben, und was wir im höchsten Maße bei Hegel wiederfinden werden, daß sie den Grundirrthum der verwirrenden Verwechselung des Logisch-Formalen in unsrem „Denken überhaupt" und des Ideal-Realen in unsrem „denkenden Erkennen" an sich trägt. In ihrer durchgängigen Hervorhebung und Anwendung des „zusammenge-

setzten Gegensatzes" für alle ihre Begriffserklärungen hat sie es mit einer erkenntnißleeren täuschenden Abstraction, mit einer bloß subjectiven Denkform zu thun, welche zwar eine nothwendige Bedeutung für die menschliche Vorstellungsweise besitzt, insofern dieselbe an den Gebrauch der Prädicabilien gebunden ist, durch welche aber, insofern ihr eine unmittelbare Erkenntnißbedeutung beigelegt, der concrete Inhalt der Charaktere und Verhältnisse der Wirklichkeit nicht in unsrem Denken erreicht wird. Schleiermacher hat mit einer ihm eigenthümlichen Modification die Grundansicht der Schelling'schen Naturphilosophie festgehalten, daß das Absolute die Einheit des Idealen und des Realen sei, und daß der Gegensatz von Beiden in der Vielheit der Dinge mit einem quantitativen Uebergewicht entweder des einen oder des andern Factors hervortrete. Vermittelst seiner durch die Entwickelung der Bestimmungen des Wissens und des Handelns hindurchgeführten Antithesis und Synthesis dieser Gegensätze glaubt er die Aufgaben der Dialektik und der Ethik annäherungsweise lösen zu können. Aber die Vorstellung des Gegensatzes zwischen dem Idealen und dem Realen und des entsprechenden zwischen dem Denken und dem Sein, zwischen der Vernunft und der Natur drückt das Charakteristische und die wahre Beziehung des Einen auf das Andere in keiner gültigen, für unser vernünftiges Verständniß bedeutsamen Weise aus, sondern setzt das Trugbild einer mißverstandenen logischen Formel an die Stelle einer solchen Weise. Demnach werden die Verhältnisse theils zwischen der Macht der Ideen und der Wirklichkeit der räumlich und zeitlich erscheinenden Dinge, theils zwischen der Innerlichkeit und der Aeußerlichkeit an diesen Dingen von Schleiermacher vermittelst einer unbestimmten, unklaren, und dabei starren und unlebendigen Formel des „Ineinander von Idealem und von Realem, von Vernunft und von Natur" keineswegs durchschaut und erklärt. Zugleich bleibt ungeachtet vieler scharfsinniger, treffender Bemerkungen, welche er über das Eigenthümliche, Bildliche und Ungenügende der bisherigen sowohl populären, als philosophischen Vorstellungen von Gott und von den göttlichen Eigenschaften und Beziehungen zur Welt uns gegeben hat, doch seine eigne Lehre von dem transcendenten Grunde ganz unbefriedigend, weil sie auf dem Begriff

der Identität der Gegensätze ruht. Müssen wir dem gemäß das Urtheil fällen, daß seine Methode der Entgegensetzung und der Vereinsetzung nicht weniger, wie die Krause'sche, eine im Wesentlichen verfehlte ist, so zeigt sich auch von seiner beständigen Anwendung der Formeln des zusammengesetzten Gegensatzes die Folge, daß nicht bloß seine Ausdrucksweise, sondern seine ganze Behandlungsweise der philosophischen Stoffe in seinen nachgelassenen Schriften an einer gewissen Steifheit und Trockenheit leidet, die mitunter zu einem dürren Schematismus herabsinkt, was besonders in seinem Entwurf der Ethik auffällt. Doch verdient hier freilich eine gerechte Beachtung, daß er diese Schriften nicht für den Druck ausgearbeitet hat.

## VIII. Hegel.

339. Während Krause und Schleiermacher von ihrer anfänglichen Uebereinstimmung mit der pantheistischen Richtung der Naturphilosophie Schelling's bald zu den ihnen eigenthümlichen Bestrebungen sich hinwendeten, innerhalb des Gesichtskreises ihrer dialektischen Anerkennung der Idee der absoluten Identität eine theistische Auffassung des Verhältnisses der Welt und der Menschheit zu Gott theils in der Gestalt einer apodiktischen Wahrheitslehre, theils in der Gestalt eines Gefühlsglaubens geltend zu machen, erblickte Hegel[1])

---

[1]) Georg Wilhelm Friedrich Hegel wurde am 27. August 1770 zu Stuttgart geboren. Nachdem er in Tübingen studirt, wo er, wie Schelling, dem protestantisch theologischen Stift angehört hatte, lebte er eine Reihe von Jahren hindurch als Hauslehrer in der Schweiz und in Frankfurt am Main, und ging 1800 nach Jena. Hier habilitirte er sich 1801 als Privatdocent durch seine Dissertation de orbitis planetarum, in welchem Jahr er auch die Schrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" herausgab, und lehrte hier von 1801 bis Michaelis 1806. Gleich im Anfange seiner Lehrwirksamkeit verband er sich mit Schelling zur gemeinschaftlichen Heraus-

das der Verbesserung Bedürftige an den früheren Schelling'schen Philosophemen keineswegs in jener Richtung, sondern in der Unzu-

gabe des kritischen Journals der Philosophie, 2 Bde, 1802 und 1803, in welchem die bedeutenderen Abhandlungen von ihm herrühren, nämlich 1) eine Kritik der Kantischen, Jacobischen und Fichteschen Philosophie, 2) eine Darstellung des Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, 3) eine Erörterung des Verhältnisses der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt, und 4) eine Untersuchung über Methode und Stellung des Naturrechts. Hierauf schrieb er die Phänomenologie des Geistes, welche die Propädeutik und den ersten Theil des „Systems der Wissenschaft" ausmachen sollte. Er vollendete sie im October 1806, unmittelbar bevor er Jena verließ, sie erschien im darauf folgenden Jahre, Bamb. u. Würzb. 1807. In ihr wandte er zuerst die von ihm erfundene und bereits großentheils ausgebildete dialektische Methode an, um die Genesis des philosophischen Bewußtseins darzustellen und nachzuweisen, wie das Erkennen durch verschiedene Entwickelungsstufen hindurchgehend von der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit bis zum speculativen Wissen sich erhebe. Nach der Schlacht bei Jena verließ er diese Stadt und seine vor kurzem erhaltene Professur, und hielt sich zwei Jahre in Bamberg auf, woselbst er die dort erscheinende Zeitung redigirte. Alsdann ward er zu Michaelis 1808 als Rector am Gymnasium zu Nürnberg angestellt. Hier verfaßte er sein Hauptwerk, die Wissenschaft der Logik, in zwei Bänden, 1st. B., die objective Logik, in zwei Abtheilungen, 1812—13, 2t. B., die subjective Logik, 1816. Im Jahre 1816 ward er als Professor der Philosophie nach Heidelberg berufen, und schrieb hier als Leitfaden für seine Vorlesungen die Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, welche zuerst 1817 erschien, in der zweiten beträchtlich vermehrten Ausgabe 1827, in der dritten noch von ihm selbst besorgten 1830. In diesem Werk zeigt sich ein veränderter Plan seines Systems der Philosophie. Die Logik soll nunmehr den absoluten Anfang enthalten und den ersten Theil des Ganzen ausmachen, den zwei-

länglichkeit der wissenschaftlichen Form, in dem Mangel der methodischen Ausbildung. Demnach ergriff er den Plan, der pantheistischen Weltanschauung den bis dahin ihr fehlenden Charakter einer durchaus begreiflichen und im strengsten Zusammenhange durchgeführten Wissenschaft zu ertheilen. Er sprach hierüber das Urtheil aus: die Idee der absoluten Identität sei von Schelling richtig ergriffen, sie könne und müsse sich als den wahren und vollständigen

---

ten die Philosophie der Natur, und den dritten die Philosophie des Geistes, innerhalb welcher die Phänomenologie des Geistes eine bestimmte Stelle einzunehmen hat. Im Herbste 1818 folgte er einem Rufe nach Berlin, wo sich eine zahlreiche Schule um ihn versammelte und seine Lehre ihren ausgebreiteten Einfluß gewann. Er schrieb hier die „Grundlinien der Philosophie des Rechts" oder „Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundriß," 1821, 1827 wurden von ihm die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik gegründet, 1831 gab er die zweite umgearbeitete Ausgabe des ersten Theils seiner Logik heraus. Er starb an der Cholera den 14. November 1831. In die nach seinem Tode von einem Verein seiner Freunde besorgte vollständige Ausgabe seiner Werke (seit 1832) sind auch seine Vorlesungen über Aesthetik, Religionsphilosophie, Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte nach den von seinen Zuhörern geschriebenen Heften und seinen eignen Handschriften aufgenommen. Diese Ausgabe umfaßt achtzehn Bände, von denen der erste seine kleineren philosophischen Abhandlungen, der zweite die Phänomenologie des Geistes, der dritte bis fünfte die Logik, der sechste und siebente die Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, der achte die Grundlinien der Philosophie des Rechts, der neunte die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, der zehnte die Vorlesungen über die Aesthetik, der eilfte und zwölfte die über die Philosophie der Religion, der dreizehnte bis funfzehnte die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, der sechzehnte und siebzehnte die vermischten Schriften, der achtzehnte die philosophische Propädeutik enthält.

Erkenntnißgegenstand für die philosophirende Vernunft erweisen, und mit ihrer Aufstellung habe eine neue Epoche im Reiche des Wissens begonnen. Aber Schelling nebst seiner Schule habe die Aufgabe unerledigt gelassen, unter der Anleitung dieser höchsten Idee die philosophischen Begriffe mit einer ihrem Inhalt angemessenen Methode zu entwickeln. Nur die Morgenröthe des verjüngten Geistes sei in dieser Schule mit Taumel begrüßt und ohne tiefere Arbeit gleich der Genuß der Idee gesucht worden. Jedoch die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existire, könne allein das wissenschaftliche System derselben sein [1]). Die Behandlung jener Aufgabe eignete Hegel mit dem entschiedensten inneren Berufe sich an und machte sie zum Geschäft seiner tiefsinnigen und großartigen Speculation.

340. Hinsichtlich der Anordnung seines Systems behauptete er, sie könne nebst der Absicht und Bedeutung der Philosophie nur aus dem Zusammenhange der Darstellung des Ganzen wirklich begriffen werden. Daher dürfe sowohl die Angabe, daß die Philosophie die „denkende" Betrachtung [2]) der Gegenstände, und daß

---

[1]) Vorles. über Gesch. d. Philos. 3t. B. S. 646. 682. u. 683. Wissensch. d. Log. 1st. Th. 1ste Abth. (Werke 3t. B.) Vorr. z. 1st. Ausg. S. 5—6. Encyclop. 1st. Th. (Werke 6t. B.) Vorr. z. 1st. Ausg. S. X—XI. Phänomenol. d. Geist. (Werke 2t. B.) Vorr. S. 6—12. S. 19—28.

[2]) Hegel nennt die von ihm ergriffene künstliche, dialektisch-speculative Betrachtungsweise vorzugsweise das „Denken," dagegen die dem natürlichen Bewußtsein des gesunden Menschenverstandes angehörige Auffassung der Dinge heißt ihm die „Vorstellung." Daher läßt sich nach ihm das Geschäft des Philosophirens auch so ausdrücken: daß die Vorstellung zum Denken erhoben werden soll. Die Schwerverständlichkeit seiner Lehre überhaupt und seiner Logik insbesondere soll nach ihm zum Theil darin liegen, daß vor der Bekanntschaft mit derselben eine Ungewohnheit Statt

sie die Wissenschaft der absoluten Idee sei, wie auch die Aufstellung der Haupttheile der Philosophie in einer einleitenden Betrachtung zum Behuf einer vorläufigen Uebersicht bloß für etwas Anticipirtes gelten. Seine Unterscheidung dieser Theile gründet sich auf seine nach dem Vorgang Schelling's gebildete Ansicht von der Weise, wie das Absolute als die Einheit des Idealen und des Realen in der gesammten Wirklichkeit zur Selbstoffenbarung gelange. Die absolute Einheit ist nach ihm keine unbewegliche, ruhig beharrende, sondern eine unaufhörliche Bewegung, ein stetiger Verlauf, ein dialektischer Proceß. Nämlich das Denken, welches als solches an sich, als das zunächst die Natur und vermittelst derselben die geistige Welt begründende allumfassende System der objectiven Begriffe ein unpersönliches und bewußtloses ist, bringt seinem Wesen gemäß seinen ideellen Inhalt, den Inhalt seiner Begriffsbestimmungen in einem reellen Inhalt, in dem äußerlichen Dasein, in der unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Existenz, in dem Reiche der Natur, stufenweise zu einer immer vollständigeren und angemesseneren Darstellung. Auf der obersten Stufe dieser Objectivirung oder Verwirklichung seiner selbst gelangt es dahin, sich selbst zu erfassen, sich für sich selbst offenbar zu werden, folglich das, was es „an sich" ist, auch „für sich" zu sein. Hiermit wird es, gestützt durch die Grundlagen und Bedingungen, die es sich selbst in der Natur gegeben, das selbstbewußte, das aus der Natur, in welcher es außer sich ist, zu sich selbst zurückkeh-

---

finde, reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. Denn in unserem gewöhnlichen Bewußtsein sein die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt, und im Nachdenken, Reflectiren und Raisonniren vermische man die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken. Ein Anderes aber sei es, die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande der Erwägung zu machen. Zum Theil soll sie aus einer Ungeduld entspringen, dasjenige in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was nur als reiner Gedanke und Begriff im Bewußtsein sich finden könne.

rende Denken, wird der erkennende und handelnde Geist nebst dem Inbegriffe der Formen und Gesetze des geistigen Lebens. Den angegebenen Proceß bezeichnet Hegel in der Kürze mit den Worten: das schlechthin mit sich identische Denken erweise sich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich (sibi) gegenüber zu stellen, und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. Aus dieser ursprünglichen und grundwesentlichen Bewegung des Absoluten sollen sich die Hauptmomente für die absolute begreifende Erkenntniß ergeben. Hegel nennt die von ihm angenommene allumfassende Einheit des Idealen und des Realen, welche nach seiner Ansicht zunächst als bewußtloses Denken in der Natur sich gegenständlich wird, um vermittelst dieser Selbstobjectivirung zum Selbstbewußtsein zu gelangen, die „absolute Idee.“ Er sagt über den in ihr vereinigten Gegensatz: den ideellen Inhalt der Idee bilde der Begriff in seinen nothwendigen Denkbestimmungen, dagegen ihren reellen Inhalt bilde die Darstellung, welche sich der Begriff in der Form des äußerlichen Daseins gebe. Hiernach setze sich die Idee theils in der Bestimmung der Aeußerlichkeit und sei in ihr die Natur. Theils kehre sie aus der Aeußerlichkeit zur Identität mit sich selbst zurück. In dieser Rückkehr sei sie der absolute Geist als die zum Fürsichsein, zur unendlichen allgemeinen Selbstheit gelangende Idee, deren Object ebensowohl als deren Subject in dem Begriff bestehe, und welche sich daher als die unendliche Allgemeinheit erkenne. Diesen so gefaßten Proceß der Idee hat die Philosophie nach Hegel in drei Hauptkreisen des absoluten Wissens zur Selbsterkenntniß des Geistes zu bringen. Zuerst ist es ihre Aufgabe, in der Logik, welche an die Stelle sowohl der Metaphysik, als der älteren bloß formalen Logik tritt, das System der reinen Gedanken zu entwickeln, mithin die Denkbestimmungen oder die Kategorieen alles Wirklichen, welche den ideellen Inhalt der Idee ausmachend der Natursphäre und der aus der Natur emporsteigenden Geistessphäre gemeinschaftlich zum Grunde liegen, in abstracter Allgemeinheit hervorzuheben. Durch die Auseinandersetzung der Kategorieen der Logik gewinnt in uns der reine Gedanke die ihm zukommende Selbständigkeit und Unabhängigkeit von dem Concreten. Hiermit entfaltet sich in uns die Kraft, die Mannig-

faltigkeit der übrigen Kenntnisse und Wissenschaften in die vernünftige Form aufzunehmen. Alsdann haben die beiden Wissenschaften, welche die Natur und den Geist umfassen, darzuthun, wie das System der reinen Gedanken sich aus sich selbst durch immanente Fortbewegung zum natürlichen und zum geistigen Universum gestaltet, wie also jene Kategorieen an dem concreten Inhalte des Natürlichen und des Geistigen als die begründenden Principien und wirksamen Mächte der Totalität der Dinge, als das absolut Allgemeine der Wirklichkeit sich erweisen [1]).

---

[1]) Encyclop. 1st. Th. §. 15. 17. u. 18. Hegel bemerkt zur Erläuterung und näheren Bestimmung der Bedeutung dieser Eintheilung l. c., jeder der Theile der Philosophie sei ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, in welchem die philosophische Idee als in einem besondren Elemente wohne. Der einzelne Kreis durchbreche deshalb, weil er in sich Totalität sei, auch die Schranke seines Elementes und begründe eine weitere Sphäre. Das Ganze stelle sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein nothwendiges Moment sei, so daß das System ihrer eigenthümlichen Elemente die ganze Idee ausmache, welche eben so in jedem Einzelnen erscheine. In der Natur sei es nichts Anderes, als die Idee, welche erkannt werde, aber hier befinde sie sich in der Form der Entäußerung, während sie im Geist als für sich seiend und an und für sich werdend walte. Eine solche Bestimmung, in welcher die Idee erscheine, sei zugleich ein fließendes Moment. Die einzelne Wissenschaft habe eben so sehr ihren Inhalt als seienden Gegenstand zu erfassen, wie unmittelbar darin den Uebergang in den höheren Kreis zu erkennen. Die Vorstellung der Eintheilung enthalte daher das Unrichtige, daß sie die besonderen Wissenschaften neben einander hinstelle, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substanzielle, wie Arten, wären.

### 1) Wissenschaft der Logik.

#### a. Die drei Momente des logischen Denkens.

341. Die eigenthümliche dialektische Methode, welche nach dem Vorgange der von Fichte für die Entgegensetzung und Vereinigung des Ich und des Nicht-Ich angewandten Trichotomie, und zu dem Zwecke, die von Schelling für die intellectuelle Anschauung gesetzte absolute Identität der Gegensätze zum Gegenstand des völlig begreifenden Denkens zu machen, von Hegel erfunden und ausgebildet worden, geht aus folgender Grundansicht hervor, die natürlicher Weise auch seiner Haupteintheilung der Philosophie zum Grunde liegt. In der Sphäre der Logik oder des reinen Gedankens soll die zunächst abstracte, jedoch ihrem Wesen nach als die Macht und die Norm aller Verwirklichung sich erweisende Wahrheit, und demnach soll auch in den Sphären der Natur und der geistigen Welt alle concrete Wirklichkeit auf dem Zusammenhang folgender Momente beruhen. Erstens treten einander entgegengesetzte Bestimmungen aus einander, von denen jede nur in ihrer Beziehung auf die andre und als die Verneinung der andern gedacht werden kann, wie z. B. das Ideale und das Reale, das Subjective und das Objective, das Wesen und die Erscheinung. Zweitens heben diese Bestimmungen, weil sie in dem Verhältnisse der Negation zu einander stehen, einander auf. Drittens fallen sie in einer höheren Einheit, in der Einheit des Unterschiedenen zusammen, in welcher sie nicht für sich bestehende und für sich gültige, sondern nur die Momente der höheren Einheit, die in ihrem Resultat aufgehobenen und zu Grunde gegangenen, zugleich untergegangenen und aufbewahrten Bestandtheile und Bedingungen des aus ihnen resultirenden Ergebnisses sind. Das Denken hat demzufolge drei Seiten oder Momente, welche sich als solche nothwendig von einander unterscheiden, deren Wahrheit aber in ihrer wesentlichen Vereinigung besteht. Das erste Moment ist das verständige Denken, das Denken als Verstand. Dieses ergreift nur die Bestimmtheit und den Unterschied der einander entgegengesetzten Begriffe, und kommt hierüber nicht hinaus. Ihm gelten die abstracten, trennend aus einander gehaltenen und einander wider-

streitenden Bestimmungen für die in ihrer Sonderung wirklich vorhandenen und fest bestehenden. Das zweite Moment ist das dialektische, welches darin sich gründet, daß die Gegensätze, näher und richtig betrachtet, nicht einander gegenüberstehende bleiben, sondern daß jeder der contradictorisch verschiedenen Begriffe sich selbst durch seine eigne Natur aufhebt und in den entgegengesetzten übergeht. Der Charakter alles Verschiedenen, im Gegensatze zu einem Andern sich Verhaltenden und deshalb Endlichen ist darin ausgesprochen, daß es sich selbst aufhebt. Hegel drückt diesen Gedanken in seiner eigenthümlichen harten, aber scharf bezeichnenden Sprachweise so aus: alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. In seiner Beschränktheit ist es nichts Wahrhaftes, nichts an sich Vorhandenes, sondern nur zu einem Element für die aus ihm hervorgehende Einheit geeignet. Das dritte Moment ist das speculative oder positiv vernünftige. Dieses faßt die Einheit der einander entgegengesetzten Bestimmungen auf und hält das Affirmative oder Positive fest, welches aus dem Uebergange derselben in einander, aus der Auflösung ihres Gegensatzes erwächst. Das positiv Vernünftige ist, obgleich ein Gedachtes und ein Abstractes, dennoch zugleich ein Concretes, weil es nicht die einfache, formelle Einheit, sondern die Einheit des Unterschiedenen ist. Das dialektische Moment macht für die Entwickelung der philosophischen Wahrheiten die bewegende Seele des Fortschreitens aus, und ist das Princip, durch welches allein immanenter Zusammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. Auf dem Wege der dialektischen inneren Selbstbewegung des Gedankens, auf welchem fortschreitend aus dem Gegensatze, aus der gegenseitigen Negation von je zwei Begriffen ein höherer und inhaltsreicherer Begriff hervorgeht, als das Ergebniß und die Einheit des sich Widersprechenden, muß das System der Begriffe sich gestalten und in einem unaufhaltsamen, reinen, von außen nichts hereinnehmenden Gange sich vollenden [1]).

[1]) Encyclop. 1st. Th. §. 79—82. Wissensch. d. Log. 1st. Th. 1ste Abth. Einl. S. 40—45.

### b. Eintheilung der Logik.

342. In Uebereinstimmung mit der angegebenen Bedeutung der drei Momente jedes Logisch-Reellen zerfällt die Hegel'sche Logik in drei Theile. Der erste ist die Lehre von dem Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, von dem Begriff „an sich" oder von dem Sein. Der zweite handelt von dem Gedanken in seiner Reflexion und Vermittelung, von dem „Fürsichsein" und Schein des Begriffs, also von dem Wesen. Der dritte endlich stellt den Begriff dar nach seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und nach seinem entwickelten Beisichsein, mithin den Begriff „an und für sich." Auch die Eintheilung der Logik soll an dieser Stelle als etwas bloß Vorläufiges, als eine Anticipation zu betrachten sein. Ihre Rechtfertigung oder ihr Beweis soll sich erst aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens ergeben. Denn „beweisen," behauptet Hegel, bedeute in der Philosophie so viel, als nachweisen, wie der Gegenstand durch und aus sich selbst sich zu dem mache, was er sei. Im voraus sei hierüber nur Folgendes zu bemerken, nicht um eine volle Verständigung herbeizuführen, sondern um die Aufmerksamkeit sogleich auf das hier in Betracht Kommende näher hinzulenken. Die Wissenschaft der Logik werde dadurch zu einer concreten lebendigen Einheit, daß in ihr der Gegensatz der Anerkennung eines ersten subjectiv für sich Vorhandenen und eines zweiten objectiv Vorhandenen überwunden, und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als wahrhaftes Sein gewußt werde. Hierin bestehe das doppelte in dem Logischen enthaltene Moment. Sonach sei es der ganze Begriff, welcher einerseits als „seiender," andrerseits als „Begriff" erwogen werden müsse. Dort trete er nur auf als Begriff an sich, als Begriff der Realität oder des Seins, hier dagegen als für sich seiender Begriff, wie er im denkenden Menschen, und auch schon, wenn gleich nicht vom Selbstbewußtsein begleitet, im empfindenden Thiere gefunden werde. Dem gemäß wäre die Logik zunächst in die des Begriffs als Seins und die des Begriffs als Begriffs zu theilen, oder in die objective und in die subjective, wenn man sich hier der sonst gewöhnlichen, obgleich höchst unbestimmten und vieldeutigen

Ausdrücke bedienen wolle. Weil aber dem Begriff die Einheit in ihm selbst und hiermit die Untrennbarkeit seiner Bestimmungen zukomme, müsse zwischen denselben, insofern sie unterschieden sein, insofern also der Begriff in ihrem Unterschiede gesetzt werde, wenigstens eine gegenseitige Beziehung Statt finden. Hieraus entstehe eine Sphäre der Vermittelung. Innerhalb derselben stelle der Begriff sich dar als das System der Reflexionsbestimmungen, als Inbegriff des Seins, welches übergehe zum Insichsein des Begriffs, der auf diese Weise noch nicht als solcher für sich gesetzt, sondern mit dem unmittelbaren Sein als mit einem ihm auch Aeußeren zugleich behaftet sei. Diese vermittelnde Sphäre gehöre der Lehre von dem Wesen an, welche zwischen der Lehre von dem Sein und der von dem Begriff in der Mitte stehe[1]).

### c. Die Lehre vom Sein.

343. In der Logik, so lehrt Hegel, findet der Anfang der absoluten Wissenschaft Statt, welcher selbst ein unbedingter sein muß, mithin nichts voraussetzen darf. Die logische Entwickelung der Kategorieen des reinen Denkens darf von keiner Behauptung ausgehen, durch welche irgend eine Wahrheit vorausgesetzt würde. Denn jedes Wahre, jedes bestimmte Sein und Denken soll sich für und durch unsere Erwägung erst als ein Resultat des in unserem Denken mit Nothwendigkeit erfolgenden Bestimmens ergeben. Zu Anfang darf hier nichts von demjenigen hypothetisch angenommen werden, was erst der Fortgang der Wissenschaft festzusetzen hat. Daher muß man von Jeglichem abstrahiren, was als ein bestimmtes Sein und Denken im Bewußtsein sich darstellt, um den absoluten Anfangspunct der logischen Bestimmungen zu gewinnen.

---

[1]) Log. l. c. S. 49—52. Encyclop. l. c. § 83. Hegel bemerkt: er habe in der allgemeinen Eintheilung seines logischen Werkes die Lehre von dem Wesen unter die objective Logik gestellt, obgleich das Wesen bereits das Innere sei, weil dem Begriffe der Character des Subjectes ausdrücklich vorbehalten werden müsse.

Geschieht dies auf eine zulängliche Weise, so bleibt nichts Anderes zurück, als das abstracte reine Sein überhaupt, welches der ganz unbestimmte, einfache, aus keiner Vermittelung hervorgegangene und demnach unmittelbare Gedanke und Gegenstand des Denkens ist. Indem dieser Gedanke in der Weise des Urtheils ausgesprochen wird, so erhält man die schlechthin anfängliche, abstracteste und dürftigste aller Definitionen: „das Absolute ist das Sein" [1]). Dieses reine Sein ohne Prädicat ist in seiner unbestimmten Unmittelbarkeit nur sich selbst gleich, und kann auch nicht als ungleich im Verhältnisse zu einem Anderen gedacht werden. Denn es hat weder innerhalb seiner eine Verschiedenheit, noch steht ihm etwas Verschiedenes gegenüber. Wenn es durch irgend einen Inhalt als von einem Anderen unterschieden gesetzt, oder wenn irgend ein Inhalt in ihm unterschieden würde, so würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die bloße Unbestimmtheit und Leere. In ihm gibt es nichts anzuschauen, wenn hier vom Anschauen gesprochen werden darf, oder es besteht nur in dem reinen leeren Anschauen selbst. Eben so wenig gibt es in ihm etwas zu denken, oder es besteht nur in dem leeren Denken selbst. Folglich ist es nicht mehr, noch weniger als „Nichts." In der Eigenschaft der Abstraction von jedem Inhalte ist das reine Sein das absolut Negative, die Negation jedes bestimmten Seins, und mithin eben dasselbe, was auch das reine Nichts überhaupt gleichfalls ist. Auf der anderen Seite ist dieses Nichts auch das einfache sich selbst Gleiche, das vollkommen Leere, Bestimmungslose und Inhaltslose. „Nichts anschauen oder denken" hat eine Bedeutung. Das Nichts findet sich in unserem Anschauen, oder vielmehr es

---

[1]) Sie ist — bemerkt Hegel — die Definition, welche die Eleaten von dem All-Einen gegeben, und eben sie spricht sich auch in dem bekannten Satz aus: „Gott ist der Inbegriff aller Realitäten." Für diese Behauptung soll nämlich von der Bestimmtheit und Beschränktheit, welche in jeder Realität ist, abstrahirt werden, so daß Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste ist.

besteht in dem leeren Anschauen und Denken selbst, gerade eben so, wie dies von dem reinen Sein gilt, und damit ist es überhaupt dasselbe, was das reine Sein. Aus dieser Erörterung ergibt sich: die beiden Abstractionen des Seins überhaupt und des Nichts überhaupt, wenn gleich der Verstand sie als die entschiedensten und unmittelbarsten Gegensätze einander gegenüberstellen muß, besitzen dennoch in ihrer Trennung keine Wahrheit. Daß sie als von einander getrennte „seien, was sie sind," läßt sich nicht behaupten, da das reine Sein für sich genommen Nichts, und das Nichts überhaupt für sich genommen reines Sein ist. Eben so wenig darf behauptet werden, sie seien von einander getrennt, da sie offenbar sich dergestalt auf einander beziehen, daß sie sich gegenseitig aufheben. Sie müssen also in der Sphäre des positiv vernünftigen Denkens, zu welcher die dialektische Erwägung ihres gegenseitigen Sich-Aufhebens führt, der Wahrheit gemäß in ihrer Vereinigung, in ihrer Einheit gefaßt werden, in welcher das Sein durch das Nichts und das Nichts durch das Sein beschränkt, in welcher das eine durch das andere als reines aufgehoben wird [1]).

344. Die bezeichnete Einheit ist das „Dasein," das bestimmte Sein, welches die gegenseitige Negation des reinen Seins und des reinen Nichts in sich trägt und nicht mehr unmittelbar, sondern vermittelt dasteht, das Dasein des Etwas, welches nur insofern existirt, als es ist, was Anderes nicht ist, und nicht ist, was Anderes ist. Nun muß aber auch noch die Weise, wie diese Einheit sich erzeugt, von der Einheit, als ihrem Resultat, unterschieden werden. Die Entstehungsweise ist die dialektische Bewegung, in welcher das reine Sein und das reine Nichts in einander übergehen, sich gegenseitig in ihrer Bestimmungslosigkeit aufheben, sich wechselsweise zu einem positiven Ergebniß beschränken und determiniren. Sie ist das „reine Werden," welches als solches nicht

---

[1]) Log. 1st. Th. 1st. Abth. S. 60—108. Encyclop. 1st. Th. §. 86—87.

bleiben kann, da es die beiden Gegensätze als noch im Widerstreite mit einander befindlich in sich enthält, sondern welches zu seinem positiven Resultate sich fortbewegen muß. Das Werden ist nur noch Beginn, von welchem aus weiter gegangen werden muß, es ist die unruhige Bewegung, in welcher Sein in Nichts und Nichts in Sein übergeht und mithin das Entstehen und das Vergehen Statt findet. Entstehen und Vergehen sind nicht zwei verschiedene Arten des Werdens, sondern sie sind unmittelbar Eines und Dasselbe. Auch heben sie sich nicht gegenseitig, nicht das Eine äußerlich das Andere, auf, sondern jedes hebt sich an ihm selbst auf und ist an ihm selbst das Gegentheil seiner. Denn jedes Werden, was von der einen Seite als ein Entstehen betrachtet wird, ist von der anderen Seite angesehen ein Vergehen, und umgekehrt. Das positive Resultat des Werdens ist das Dasein, in welchem das Sein und das Nichts als unvermittelte Gegensätze zu Grunde gegangen und aufgehoben sind, aber nunmehr als Momente aufbewahrt werden und zum Grunde liegen [1]).

345. Das Dasein, als das mit der Negation identische Sein, dessen Bedeutung zunächst darin besteht, geworden zu sein, ist ein bestimmtes, ein Sein mit einer Determination, welche seine Qualität ausmacht [2]). In dieser Bestimmtheit nur auf sich selbst bezogen, oder was dasselbe sagt, „in sich reflectirt" ist es ein Daseiendes, ein Etwas. An ihm treten zwei Seiten hervor. Erstens hat es eine „seiende" Bestimmtheit, gegenüber der in ihm enthaltenen, aber von seiner Qualität unterschiedenen Negation. Zweitens hat es die Negation als die Form seines Daseins, der zufolge es nur, indem es das Andere nicht ist, etwas Bestimmtes ist. Von der ersten Seite kommt dem Daseienden die Realität, von der zweiten kommt ihm das Anderssein zu. Aus diesen beiden Cha-

---

[1]) Log. l. c. S. 108—112. Encyclop. 1st. Th. §. 88—89.

[2]) Die Grundlage aller Bestimmtheit, meint Hegel, sei die Negation, wie auch schon Spinoza richtig gesagt habe: omnis determinatio est negatio.

rakteren ergeben sich neue Eigenthümlichkeiten der Qualität. Gemäß dem Charakter des Andersseins ist Etwas, was es ist, durch sein Nichtsein dessen, was Anderes ist, und mithin durch seine Beziehung auf Anderes. Es besitzt also den Charakter des Seins-für-Anderes, und kann lediglich im Verhältnisse zu Anderem etwas sein. Diesem Sein-für-Anderes gegenüber steht derjenige Charakter, den es unmittelbar zufolge seiner Realität behauptet, das An-sich-sein. Beide Eigenthümlichkeiten sind in ihm von einander untrennbar und setzen sich gegenseitig voraus. Ferner gewinnt das Etwas lediglich als ein im Unterschiede von dem Uebrigen determinirtes, als ein begrenztes und beschränktes sein Dasein, und demnach gehört seiner Realität und Qualität die Grenze und die Schranke an. Die Bestimmung des Andersseins kommt ihm nicht bloß in Beziehung auf das Andere außer ihm, sondern auch als ein Moment seines eigenen Daseins zu, nämlich insofern, als es jetzt eben dieses und nicht mehr und noch nicht ein anderes ist. Daher ist das Etwas vermöge seiner Qualität sowohl endlich, als auch veränderlich, so daß die Veränderlichkeit in seinem Dasein liegt [1]).

346. Zufolge der Veränderlichkeit wird Etwas ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas und wird gleichfalls ein Anderes, und dies geht so in das Endlose fort. Die Unendlichkeit aber wird nur einseitig und nicht nach ihrer Wahrheit erfaßt, sie ist eine unwahre Abstraction, und als solche die „schlechte oder negative" Unendlichkeit, solange sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches, indem es aufgehoben wird, immer wieder entsteht, mithin eben so sehr nicht aufgehoben ist. Diese Unendlichkeit drückt bloß aus, daß das Endliche aufgehoben werden soll. Der Progreß in's Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, welchen das Endliche enthält, indem es sowohl Etwas ist, wie auch sein Anderes. Dieser Progreß ist die beständige Fortführung des Wechsels zwischen den einander herbeiführen-

---

[1]) Log. l. c. S. 114—146. Encyclop. l. c. §. 90—92.

den Bestimmungen des „Etwas-sein" und des „Ein-Anderes-werden." Eine Grenze wird gesetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Grenze gesetzt, und so fort in das Endlose. Hierbei hat man nur eine oberflächliche Abwechselung, welche immer im Endlichen stehen bleibt. So wenig man auf solche Weise den wahren Begriff der Unendlichkeit erreicht, eben so falsch ist die dualistische Vorstellung, welche die Unendlichkeit trennend der Endlichkeit gegenüberstellt, welche den Gegensatz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen für einen ausschließenden und unvereinbaren ansieht. Sie wird durch die einfache Betrachtung widerlegt, daß bei diesem Verhältniß das Unendliche nur das „Eine der Beiden" sein, daß es zu einem „Besonderen" herabgesetzt werden würde, auf welches das Endliche als das andere Besondere sich bezöge. Ein solches Unendliches, welches selbst bloß ein Besonderes wäre, welches neben dem Endlichen stände und durch dasselbe begrenzt und beschränkt würde, erwiese sich in der That als ein Endliches. Um diesen unwahren Vorstellungen zu entgehen, muß man die Bedeutung des Endlichen, wie sie in der Construction desselben hervorgetreten, genauer erwägen. Ein Endliches ist, was es als solches ist, nur durch Negation und Beziehung, indem das Eine das Andere voraussetzt und ausschließt, indem das Eine das Andere begrenzt und in das Andere übergeht, so daß in dieser Weise unaufhörlich über die Grenze hinausgegangen wird. Also trägt das Endliche selbst nothwendig die Eigenthümlichkeit an sich, die Schranken aufzuheben, welche es in sich enthält, und sich selbst zum Unendlichen zu bestimmen. Nur im Unendlichen ist es das Endliche, es hat sein Bestehen durchaus und allein in der Erhebung über sich selbst, und es hält dergestalt sein Gegentheil, die Unendlichkeit, in sich selbst fest. Auf der anderen Seite ist das Unendliche dasjenige, was über das Endliche hinausgeht und durch dies Hinausgehen in sich selbst zurückkehrt, es ist das nur in dem Endlichen Unendliche, und hat so gleichfalls an ihm selbst sein Gegentheil. Das Endliche ist Sein mit der Negation eines anderen Endlichen, aber ein Endliches negirt unaufhörlich ein Anderes. Folglich findet in diesem gegenseitigen Verhältnisse des Endlichen die Negation Statt, welche

keineswegs eine Neutralisation ist. Denn das Endliche zeigt sich als das Aufgehobene und das Unendliche als das Affirmative, so aber, daß die dem letzteren zukommende absolute Affirmation keine unmittelbare, sondern eine vermittelte ist, und auf jener Negation der Negation, auf der absoluten Negativität beruht. Bei dem Uebergehen in das Andere geht das Etwas nur mit sich selbst zusammen, kehrt in sich selbst zurück. Diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst, diese Sichselbstgleichheit des Seins im Anderswerden, der zufolge es nichts Anderes außer sich hat, ist die wahrhafte Unendlichkeit, mit deren Anerkennung der Grundbegriff der ganzen Philosophie gewonnen ist. Was verändert wird, ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. Hiermit ist das Sein — aber als Negation der Negation — wieder hergestellt, und ist das Fürsichsein [1]).

347. Das Fürsichsein ist die vollendete Qualität und begreift in dieser Eigenschaft das Sein und das Dasein als seine ideellen Momente in sich. Nämlich als Sein ist das Fürsichsein die einfache Beziehung auf sich selbst, und als Dasein ist es ein Bestimmtes. Seine Bestimmtheit ist aber nicht mehr die endliche, welche dem Etwas in dessen Unterschiede von dem Andern zukommt. Sondern sie ist die unendliche, welche den Unterschied in sich als den aufgehobenen enthält. Diesem Begriffe des Fürsichseins entspricht die Vorstellung, welche gewöhnlich mit diesem Worte verbunden wird. Wir sagen, daß etwas für sich sei, insofern es das Anderssein, seine Beziehung und Gemeinschaft mit Anderem aufgehoben, davon abstrahirt hat. Das Andere ist in ihm nur als ein Aufgehobenes, als sein Moment. Das Fürsichsein besteht also darin, über die Schranke, über sein Anderssein so hinausgegangen zu sein, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist. Das nächste Beispiel des Fürsichseins haben wir an dem Ich. Wir wissen uns als daseiende zunächst von anderem Daseienden unterschieden und auf dasselbe bezogen.

---

[1]) Log. l. c. S. 146—173. Encyclop. l. c. S. 93—95.

Ferner erkennen wir aber auch diese Breite des Daseins gleichsam als zur einfachen Form des Fürsichseins zugespitzt. Indem ich sage „Ich", so ist dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf mich. Man darf behaupten, der Mensch unterscheidet sich vom Thier und somit überhaupt von der Natur dadurch, daß er sich als Ich weiß, womit ausgesprochen ist, daß die bloß natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichsein bringen, sondern auf das Dasein beschränkt eigentlich immer nur ein Sein-für-Anderes besitzen. Auch ist das Fürsichsein überhaupt als Idealität aufzufassen, während das Dasein vorher als Realität bezeichnet wurde. Hiermit erhellt schon, daß die Idealität nicht etwas außer und neben der Realität Anzunehmendes ist, sondern daß ihr Begriff ausdrücklich darin besteht, die „Wahrheit" der Realität zu sein. Dies heißt: die Realität als dasjenige „gesetzt," was sie „an sich" ist, erweist sich als Idealität. Das Fürsichsein hat den Charakter der Unmittelbarkeit, insofern es die einfache Beziehung auf sich selbst enthält. Indem in ihm die Beziehung des Negativen auf sich selbst ausgedrückt wird, tritt es auf als das Fürsichseiende und zwar als das Eins, welches das in sich selbst unterschiedslose ist und demnach das Andere aus sich ausschließt. Nun ist die Beziehung des Negativen auf sich eine negative Beziehung. Sie ist daher die Unterscheidung des Eins von sich selbst, welche die Repulsion genannt werden kann, das heißt, sie ist das Setzen vieler Eins. Zufolge der Unmittelbarkeit des Fürsichseienden sind diese Viele „Seiende," und die Repulsion der seienden Einer wird eine solche, welche für sie als vorhandene gegeneinander Statt findet, sie wird ein gegenseitiges Ausschließen. Wenn wir die Frage aufwerfen, woher in Hinsicht auf das Eins die Vielen kommen, so findet sich dafür in der Vorstellung keine Antwort. Diese nimmt die Vielen als unmittelbar vorhandene, und das Eins gilt ihr bloß für Eines unter den Vielen. Dagegen bildet dem Begriffe nach das Eins die Voraussetzung der Vielen, dies liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Denn das für sich seiende Eins ist als solches nicht ein Beziehungsloses, wie das Sein überhaupt, sondern es enthält das Verhältniß eben so wohl, wie das Dasein. Jedoch verhält es sich nicht als Etwas zu einem

Anderen, sondern als Einheit des Etwas und des Anderen bezieht es sich auf sich selbst, und zwar ist diese Relation eine negative. Dadurch erweist sich das Eins als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche, als das sich von sich selbst Abstoßende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das Viele. Diese Seite in dem Processe des Fürsichseins kann mit dem bildlichen Ausdrucke „Repulsion" bezeichnet werden. Die Vielen sind aber das Eine, was das Andere ist. Jedes ist Eines, ist eines der Vielen. Sie sind daher Eins und Dasselbe. Betrachten wir die Repulsion an ihr selbst, so zeigt sie sich in ihrer Eigenschaft eines negativen Verhaltens der vielen Einer gegen einander eben so wesentlich auch als ihre Beziehung auf einander. Da nun diejenigen, auf welche das Eins in seinem Repelliren sich bezieht, Eins und Dasselbe sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist deshalb eben so wesentlich „Attraction." Das ausschließende Eins oder das Fürsichsein hebt sich hiermit auf, und die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An-und-für-sich-Bestimmtsein erreicht, geht in die Bestimmtheit als aufgehobene über, das heißt, aus ihr geht diejenige Bestimmung des Seins hervor, in welcher die Quantität besteht [1]).

348. Die Quantität ist das reine Sein, an welchem die Bestimmtheit nicht mehr als eine mit dem Sein selbst vereinigte, sondern als eine aufgehobene oder gleichgültige gesetzt ist. Weil sie das nächste Resultat des Fürsichseins ist, so enthält sie die beiden Seiten an dem Proceß des letzteren, die Attraction und die Repulsion als ideelle Momente in sich, und ist demzufolge sowohl continuirlich, wie auch discret. In ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, in der Bestimmung der durch die Attraction gesetzten Gleichheit mit sich selbst ist sie die stetige oder continuirliche, zufolge der andern in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie die discrete Größe. Die stetige ist aber eben so sehr auch discret, denn sie ist nur die Continuität des Vielen, und umgekehrt ist die

[1]) Log. l. c. S. 174—208. Encyclop. §. 96—98.

discrete stetig, denn ihre Continuität besteht in dem Eins als in Einem und Demselben der vielen Eins, in der Einheit. Indem die Quantität mit der ausschließenden Bestimmtheit, welche in ihrem Begriffe liegt, wesentlich gesetzt wird, ist sie das Quantum, die begrenzte Quantität, das Dasein derselben. Das Quantum erhält seine Entwickelung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl. Das Element der Zahl ist das Eins, ihre beiden qualitativen Momente sind nach der Seite der Discretion die Anzahl, und nach der Seite der Continuität die Einheit. Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch. Als in sich vielfach ist sie die extensive, als in sich einfache Bestimmtheit ist sie die intensive Größe oder der Grad. Im Grad erscheint der Begriff des Quantums als der gesetzte. Er ist die Größe als gleichgültig für sich und als einfach, so aber daß sie die Bestimmtheit, durch welche sie ein Quantum ist, schlechthin außer ihr in anderen Größen hat. In diesem Widerspruche, daß die fürsichseiende gleichgültige Größe die absolute Aeußerlichkeit ist, wird der unendliche quantitative Progreß gesetzt. Er enthält eine Unmittelbarkeit, welche unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltsein, nämlich in das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum, und umgekehrt, umschlägt. Von dieser Form des unendlichen Progresses gilt zunächst dasselbe, was oben über den qualitativ unendlichen Progreß bemerkt wurde. Sie enthält keineswegs den Ausdruck der wahren, sondern nur jener schlechten Unendlichkeit, welche über das bloße Sollen nicht hinauskommt, und somit in der That im Endlichen stehen bleibt. Die Veränderlichkeit als Fähigkeit, in das Endlose vermehrt und vermindert zu werden, gehört zum Wesen der Größenbestimmtheit. Ein Quantum ist nicht eine seiende, sondern eine werdende Grenze. Es liegt in dem Begriffe des Quantums, daß es über seine jedesmalige Bestimmtheit muß hinausgehen können. Die Grenze, welche bei dem Hinausgehen wieder entsteht, ist schlechthin nur eine solche, die sich wieder aufhebt, und so geht dies in's Endlose fort. Dieser Progreß enthält lediglich die Aufgabe des Unendlichen und führt nicht zur Erreichung desselben. Die Vergrößerung des Quantums ist keine wahre Annäherung zum Unendlichen, denn der Unterschied zwischen dem

34 *

Quantum und seiner Unendlichkeit hat wesentlich die Bedeutung, ein nicht quantitativer zu sein. Das unendlich Große oder Kleine ist selbst nur der unendliche Progreß. Die Unendlichkeit desselben ist bloß das fortwährende Herüber- und Hinübergehen von dem einen Gliede des bleibenden Widerspruches zum anderen, von der Grenze zu ihrem Nichtsein, von diesem auf's neue zurück zur Grenze. Diese Bewegung ist nicht sowohl ein Fortgehen, als ein Wiederholen von Einem und eben Demselben, und hierin zeigt sich eine Ohnmacht des Negativen, welchem dasjenige, was es aufhebt — die Grenze — durch das Aufheben selbst als ein continuirliches wiederkehrt. In der That ist aber in dem quantitativ unendlichen Progresse der Begriff des Quantums enthalten, wie er an sich ist. Vorhanden ist in ihm das Aufheben des Quantums, aber eben so sehr auch das Aufheben seines Jenseits, mithin sowohl die Negation des Quantums, als die Negation seiner Negation. Das Hinausgehen über das Quantum ist die Negation desselben, das Unendliche. Aber es wird ein neues Quantum gesetzt, dies ist die Negation des Unendlichen, nämlich des schlechten Unendlichen, welches der Vorstellung für ein Absolutes gilt, für ein Letztes, das sich nicht wieder aufhebe und über welches nicht mehr hinausgegangen werden könne. Die Wahrheit des unendlichen Progresses besteht also darin, daß das Quantum und sein Jenseits zwar gesetzt sind, aber daß sie gesetzt sind als aufgehoben. Seine Wahrheit ist ihre Einheit, worin sie als Momente sich befinden. Die wahre Auflösung des Widerspruches, dessen Ausdruck der unendliche Progreß ist, ergibt sich in der Wiederherstellung des Begriffes der Größe, dem zufolge sie eine gleichgültige oder äußerliche Grenze ist[1]).

349. Dieses im Bezug auf sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Statt findende Aeußerlichsein des Quantums macht seine Qualität aus, es ist hierin das, was es ist, und ist hierin auf sich bezogen. Die Aeußerlichkeit, daß heißt, das

---

[1]) Log. l. c. S. 209—379. Encyclop. l. c. §. 99—104.

Quantitative, und das Fürsichsein, also das Qualitative sind in dieser Bestimmung vereinigt. Indem das Quantum an ihm selbst so gesetzt wird, ergibt sich hieraus das quantitative Verhältniß. Zunächst zwar erscheint der quantitative unendliche Progreß als ein fortwährendes Hinausschicken der Zahl über sich selbst. Aber näher betrachtet erweist sich die Quantität als in diesem Progreß zu sich selbst zurückkehrend. Denn das dem Gedanken nach darin Enthaltene ist überhaupt das Bestimmtsein der Zahl durch die Zahl, und hierauf beruht das quantitative Verhältniß. In diesem Verhältnisse (zum Beispiel 2:4) treten zwei Größen auf, welche nicht in ihrer Unmittelbarkeit als solche gelten, sondern bei denen es nur um ihre gegenseitige Beziehung auf einander zu thun ist. Diese in dem Exponenten des Verhältnisses ausgedrückte Beziehung ist selbst eine Größe, welche von den auf einander bezogenen Größen dadurch sich unterscheidet, daß mit ihrer Veränderung das Verhältniß selbst sich ändert, während das Verhältniß gegen die Veränderung seiner beiden Seiten sich gleichgültig verhält und dasselbe bleibt, solange nur der Exponent sich nicht ändert. Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung sind einander hier noch äußerlich. Erwägen wir sie aber nach ihrer Wahrheit, nämlich aus dem Gesichtspunct, daß das Quantitative selbst die Beziehung auf sich in seiner Aeußerlichkeit ist, daß das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit in dem quantitativen Verhältniß vereinigt sind, so spricht sich hierin der Charakter des „Maßes" aus [1]).

350. Das Maß ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, also ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist. Als die Einheit der Qualität und der Quantität ist es das vollendete Sein. Das Sein überhaupt erscheint zunächst als das ganz Abstracte und Bestimmungslose. Nun aber ist das Sein wesentlich dies, sich selbst zu bestimmen,

---

1) Log. l. c. S. 379 – 394. Encyclop. l. c. §. 105.

und seine vollendete Bestimmtheit erreicht es im Maße. Das Maß macht sich im Reiche der Natur, wie des Geistes überall, obgleich mit größerer und geringerer Bestimmtheit, geltend. Auch solche Gegenstände, bei denen es mehr in den Hintergrund tritt, wie zum Beispiel ein Felsen oder ein Fluß, deren Qualität nicht an eine bestimmte Größe derselben gebunden ist, beweisen sich bei näherer Betrachtung als keineswegs schlechthin maßlos. Denn das Wasser in einem Flusse und die einzelnen Bestandtheile eines Felsens sind Qualitäten, welche durch quantitative Mischungsverhältnisse der in ihnen enthaltenen Stoffe bedingt sind. Insofern nun in dem Maße die Qualität und die Quantität nur unmittelbar sich vereinigen, tritt ihr Unterschied auf eine eben so unmittelbare Weise an ihnen hervor. Theils nämlich zeigt sich das specifische Quantum von der Seite des bloßen Quantums, als fähig einer Vermehrung und Verminderung, ohne daß sein Maß überhaupt, welches hierbei als eine Regel sich erweist, dadurch aufgehoben wird, zum Beispiel, die Wärme des Wassers kann bis zu einem gewissen Grade entweder vermehrt oder vermindert werden, ohne daß es hierdurch aufhört, dieses tropfbare Fluidum zu sein. Mithin erscheint das specifische Quantum bis zu einem gewissen Puncte als gleichgültig gegen die Quantitätsveränderung. Theils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität. Wenn die quantitative Vermehrung oder Verminderung über einen bestimmten Punct hinausgeht, so erleidet das specifische Quantum gleichfalls rücksichtlich der Qualität eine Veränderung, und alsdann zeigt das Quantum sich als specificirend, wie z. B. bei einer gewissen Vermehrung oder Verminderung der Temperatur des Wassers ein Punct eintritt, wo der Cohäsionszustand desselben sich qualitativ ändert, und das Wasser einerseits in Dampf, andrerseits in Eis verwandelt wird. Das Maß geht also durch die bloße Aenderung der Quantität zu Grunde und wird über sich hinaus in das Maßlose getrieben, das heißt, sein qualitatives Verhältniß verwandelt sich zunächst in bloß quantitative Verhältnisse. Diese treten jedoch sogleich wieder in einer neuen qualitativen Bestimmtheit hervor, das Maßlose hebt sich also an ihm selbst wieder zum Maßbestimmten auf. Die Wahrheit des bezeichneten

Processes ist: jedes dieser beiden einander Entgegengesetzten hat nur darin seine Bedeutung, daß es zuvörderst sich selbst negirt, daß es in sein Entgegengesetztes übergeht, und daß es hierauf auch seine Negation negirend aus seinem Gegentheil in sich selbst zurückkehrt. Jedes geht in sein Anderes über, welches sich aber an ihm selbst aufhebt und nichts weiter, als das Werden seines Anderen ist. Indem jedes ein Anderes wird, hebt es vielmehr nur das Anderssein auf und geht in seiner Aenderung mit sich selbst zusammen. Hierdurch erhebt sich das qualitative Quantum, das specifisch Selbständige in die Sphäre des absolut Selbständigen, in dessen Einheit das Qualitative und das Quantitative nur die beiden zusammenfallenden Momente sind. Das Sein bekundet sich hiermit als das Unmittelbare, welches auf dem Wege, daß es in dem Andren, in dem Gegentheil seiner selbst hervortritt und durch dieses Andre sich vermittelt, als dasjenige, was es ist, sich verwirklicht und sich darstellt, sich mit sich selbst vermittelt. In dieser Bestimmung ist das Sein das Wesen, welches Hegel seiner dialektischen Auffassungsweise gemäß in parador klingenden, aber nach dem Bisherigen leicht verständlichen Ausdrücken definirt. Er sagt zum Beispiel: das Sein, indem es ist, das nicht zu sein, was es ist, und das zu sein, was es nicht ist, — als diese einfache Negativität seiner selbst — ist das Wesen. Auch gibt er die Erklärung: das Wesen bestehe in dem Sein oder in der Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst die Vermittelung mit sich und in Beziehung auf sich selbst sei, es bestehe somit in einer Vermittelung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebe [1]).

### d. Die Lehre vom Wesen.

351. Das Wesen ist das Allgemeine, welches in den unendlich vielen Unterschieden des Besonderen, des Endlichen und des Wandelbaren sich selbst gleich ist, in diesen Unterschieden seine Dar-

---

[1]) Log. l. c. S. 395—468. Encyclop. l. c. §. 107—111.

stellung findet und in ihnen seine Identität durchführt. Sein Bild ist der Strom, von dem man im Sinne Hegel's sagen kann, daß er in der rastlos wechselnden Vielheit der Theile, in denen er zum Vorschein kommt, das Eine und Beharrende, und nur vermöge dieser Vielheit und dieses Wechsels, welche zu seiner Einheit und Beharrlichkeit als das Andere oder als das Gegentheil derselben sich verhalten, das mit sich selbst Identische ist. Die Unterschiede sind das unendlich „Verfließende und Scheinende" an dem Wesen, welches schlechthin „begründend" ist, indem es die unendlichen Unterschiede in sich setzt und in sich scheinen läßt. Daher muß das Wesen erscheinen und in der durch dasselbe gesetzten unmittelbaren Existenz des Mannigfaltigen sich offenbaren, darf aber eben so wenig hinter oder außerhalb der Erscheinung gesucht werden, wie das Unendliche jenseits des Endlichen verweilt. Vielmehr ist die Erscheinung das ohne irgend einen Rückhalt sich verwirklichende Wesen selbst. Dieses Verhältniß des Wesens zu der unmittelbaren Existenz wird dialektisch in den Worten ausgesprochen: das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist nur insofern die Beziehung auf sich selbst, als sie die Beziehung auf Anderes ist, welches seinerseits unmittelbar ist nicht als ein Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes. Das Wesen ist hiermit das Sein als Scheinen in sich selbst [1]).

352. Aus dem Gesichtspunct betrachtet, daß es in sich selbst scheint, ist das Wesen nur eine reflectirte Beziehung auf sich selbst, die Identität mit sich. Diese Identität ist zunächst wieder dasselbe, was sich uns früher als das Sein darstellte, jedoch sie ist das durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit gewordene, das Sein als Idealität. Das Wesen hat aber nur insofern den Charakter der reinen Identität und des Scheines in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit das Abstoßen seiner von sich selbst ist, es enthält also schlechthin auch die Bestimmung des Unterschiedes. In der Einheit der Identität und des Unterschiedes, in der Wahrheit dessen, als was beide sich ergeben, mit-

---

[1]) Log. 1st. Th. 2te Abth. S. 3—26. Encyclop. §. 112—114.

hin in der Reflexion-in-sich, welche eben so sehr Reflexion-in-Anderes ist, und umgekehrt, besteht der Grund. Er ist das als Totalität gesetzte Wesen. In der Bestimmung der Totalität ist die Einheit des Wesens mit sich selbst nunmehr als das Sich-Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittelung gesetzt. Hierin besteht die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber als des durch das Aufheben der Vermittelung vermittelten Seins, welches die Existenz ist. Der Charakter der Existenz liegt darin, daß sie die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes ist. Sie umfaßt die unbestimmte Menge von Existirenden als in-sich-reflectirten, welche zugleich eben so sehr in-Anderes-scheinen, welche also relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhanges von Gründen und Begründetem bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen und die Existirenden sind nach vielen Seiten hin ebensowohl Gründe als Begründete. Hierbei muß bemerkt werden, daß der Ausdruck Existenz — als abgeleitet von existere — auf ein Hervorgegangensein deutet, und daß er das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittelung wiederhergestellte Sein bedeutet. Weil das Existirende die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderen Existirenden an ihm selbst enthält, und in sich als Grund reflectirt ist, so ist es das Ding. Damit wird auch die Bedeutung des in der Kantischen Philosophie so berühmt gewordenen Dinges-an-sich einleuchtend. Dieses ist die abstracte Reflexion-in-sich, an welcher im Gegensatze gegen die Reflexion-in-Anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derselben festgehalten wird. Das Ding ist die Totalität als die in einer Einheit gesetzte Entwickelung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Nach dem einen seiner Momente, nach dem der Reflexion-in-Anderes hat es die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und concretes ist. Diese Bestimmungen sind von einander verschieden, sie haben ihre Reflexion-in-sich an dem Dinge, nicht an ihnen selbst. Sie sind daher die Eigenschaften des Dinges und ihre Beziehung auf dasselbe besteht darin, daß es sie hat. Nun ist aber die Reflexion-in-Anderes im Grunde unmittelbar an

ihr selbst die Reflexion-in-sich. Deshalb sind die Eigenschaften eben so sehr mit sich identisch, selbständig und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie jedoch die von einander unterschiedenen Determinationen des Dinges als reflectirt-in-sich sind, gelten sie nicht selbst für Dinge, denen die Concretheit zukommt, sondern für Materien, ihnen gehört die Bedeutung in sich reflectirter Existenzen als abstracter Bestimmtheiten an. Demgemäß zerfällt das Ding in Materie und in Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und für sich selbständig ist. Aber die Materie, welche die positive unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz nicht minder die Reflexion-in-Anderes, wie das Insich-sein. Als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Ihrerseits enthält die Form als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich. Als sich auf sich beziehende Form besitzt sie das, was den Charakter der Materie ausmachen soll. Beide sind an sich dasselbe. Diese ihre Einheit macht, indem sie gesetzt wird, überhaupt die Beziehung der Materie und der Form auf einander aus, welche ebensowohl unterschieden, wie identisch sind. In der Eigenschaft dieser Totalität ist das Ding der Widerspruch, erstens nach seiner negativen Einheit die Form zu sein, in welcher die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist, und zweitens zugleich aus Materien zu bestehen, welche in der Reflexion-in-sich, die dem Dinge zukommt, nicht weniger selbständige, wie negirte sind. Hiermit besteht die wesentliche Existenz des Dinges darin, eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, als „Erscheinung“ zu existiren [1]).

353. Das Wesen muß erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich das Bestehen, die Materie, und als Reflexion-in-Anderes die Form, das sich aufhebende Bestehen ist. Das Scheinen macht die Bestimmung aus, vermöge welcher das Wesen nicht Sein,

---

[1]) Log. 1st. Th. 2t. Abth. S. 26—118. Encyclop. §. 115—130.

sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Daher befindet sich das Wesen nicht jenseits oder hinter der Erscheinung. Sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existirt, ist die Existenz Erscheinung. Das Erscheinende existirt so, daß sein Bestehen unmittelbar aufgehoben und nur ein Moment der Form selbst ist. Die Form befaßt das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. So betrachtet hat das Erscheinende seinen Grund in der Materie als in seinem Wesen, als in seiner Reflexion-in-sich gegenüber seiner Unmittelbarkeit, aber hiermit nur in einer andern Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist eben so sehr ein Erscheinendes. Dergestalt geht die Erscheinung zu einer unendlichen Vermittelung des Bestehens durch die Form, also durch das Nichtbestehen fort. Die bezeichnete unendliche Vermittelung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich. Die Existenz entwickelt sich zu einer Totalität und einer Welt der Erscheinung, zu der reflectirten Endlichkeit. Das Außereinander dieser Welt der Erscheinung ist eine Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Hiermit ist die Beziehung der Erscheinung auf sich vollständig bestimmt und trägt die Form in ihr selbst. Weil sie die Form in dieser Identität besitzt, hat sie dieselbe als das wesentliche Bestehen. So ist die Form der Inhalt und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. Dagegen insofern die Form nicht in-sich-reflectirt ist, fällt in sie das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche. Sie ist alsdann die gleichgültige äußerliche Form. Bei der Erwägung des Gegensatzes von Form und von Inhalt ist hauptsächlich dies festzuhalten, daß der Inhalt nicht formlos ist, sondern ebensowohl die Form in ihm selbst hat, als sie ihm ein Aeußerliches ist. Es ist die Verdoppelung der Form vorhanden, welche das einemal als in sich reflectirt der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflectirt die äußerliche, dem Inhalt gleichgültige Existenz ist. An sich ist hier vorhanden das absolute Verhältniß des Inhaltes und der Form, nämlich das „Umschlagen" derselben in einander, so daß der Inhalt nichts Anderes ist, als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts, als das Umschlagen des Inhaltes in Form. Die unmittelbare Existenz aber

ist nicht weniger die Bestimmtheit des Bestehens, wie die der Form. Daher ist sie eben so sehr für die Bestimmtheit des Inhalts äußerlich, wie dem Inhalt diese Aeußerlichkeit, welche er durch das Moment seines Bestehens hat, wesentlich angehört. Indem die Erscheinung so gesetzt ist, gibt sie sich als das „wesentliche Verhältniß" kund. Dieses besteht darin, daß Eins und Dasselbe als der Inhalt und als die entwickelte Form, als die Aeußerlichkeit und der Gegensatz selbständiger Existenzen, und als deren identische Beziehung zum Vorschein kommt, in welcher die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind. So ist das Verhältniß die bestimmte ganz universelle Weise des Erscheinens. Alles, was existirt, befindet sich im Verhältnisse, und hierauf beruht das Wahrhafte jeder Existenz. Demgemäß steht das Existirende nicht abstract für sich da, sondern behauptet sich nur in einem Andern, hat aber in diesem Andern die Beziehung auf sich, und das Verhältniß ist die Einheit der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes [1]).

354. Das im Allgemeinen nachgewiesene Verhältniß ist als das unmittelbare das zwischen dem Ganzen und den Theilen. Der Inhalt ist das Ganze und besteht aus den Theilen als aus der Form, welche das Gegentheil des Ganzen sind. In ihnen zeigt es sich als in dem Momente seines Andersseins und des Hervortretens der Unterschiede an ihm. Die Theile machen sich als ein selbständiges Verschiedenes geltend, sie sind jedoch nur Theile in ihrer identischen Beziehung auf einander, oder insofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Allein das „Zusammen" ist das Gegentheil des Theiles. Das Wahre in diesem Verhältnisse besteht darin, daß Ein und Dasselbe auf der einen Seite in der Eigenschaft der Einheit des Ganzen als in sich selbst reflectirt und auf der anderen Seite in der Eigenschaft der Vielheit der Theile als reflectirt in Anderes sich setzt, daß es im Bezug auf sich selbst zu einem Anderen wird, jedoch auch in der Form dieses

---

[1]) Log. l. c. S. 119—162. Encyclop. §. 131—134.

Andersseins auf sich selbst, als auf das Gleiche und Nämliche, sich bezieht. In dieser Bestimmung ist aber das Eigenthümliche des Verhältnisses zwischen der Kraft und ihrer Aeußerung ausgesprochen. Die Kraft ist das Insichseiende oder in sich Reflectirte, und verhält sich als ein Anderes zu dem unmittelbaren Etwas, worin sie sich offenbart, und dem eine äußere Selbständigkeit zukommt. Indessen ihrem Inhalte nach kann sie von ihrer Wirkung nicht verschieden sein, denn sie äußert nur, was sie selbst ist, und sie wäre keinesweges, was sie ist, wenn sie sich nicht kund gäbe und nicht gleichfalls nach der anderen Weise, nämlich in ihrem Anderssein, in ihrer Manifestation existirte. Deshalb geht sie nothwendig in eine solche Darstellung über und hebt ihr Insichsein, als die eine Seite ihres Seins, selbst auf, um im Unterschiede von sich selbst auch auf ihrer anderen Seite, als ein Sein-für-Anderes, als ein unmittelbares Dasein, zu existiren. Dem gemäß geht sie ganz in ihre Wirkung ein. Denn behielte sie etwas zurück, was sie nicht zur Erscheinung gelangen ließe, so zeigte sie sich hierin nicht als Kraft. Nachdem sie sich geäußert hat, ist sie wieder in sich gekehrt oder in sich reflectirt, um hierauf von neuem nach außen hin in ihrer Wirkung sich zu reflectiren. Demzufolge findet ein beständiges Uebergehen von der einen dieser beiden Seiten zu der anderen Statt, jede wird durch die andere gesetzt und vorausgesetzt. Dieser Unendlichkeit ungeachtet ist die Kraft dennoch endlich. Denn der Inhalt, das Eine und Dasselbe der Kraft und der Aeußerung, ist nur erst „an sich" diese Identität. Die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede „für sich" die concrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind deswegen für einander verschiedene, und das Verhältniß ist aus diesem Grund ein endliches. Daher bedarf die Kraft der Anregung von außen, wirkt blind, und die Bestimmtheit ihres Inhaltes ist eine beschränkte und zufällige, welche sich noch nicht als Begriff und Zweck, als das „An- und für-sich" Bestimmte zeigt. Man pflegt darum auch zu sagen, daß die Natur der Kräfte selbst unbekannt sei und nur ihre Aeußerung erkannt werde. Einestheils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft eben dieselbe, wie die Aeußerung; deshalb ist die Erklärung einer Erscheinung aus einer

Kraft eine leere Tautologie. Was unbekannt sein soll, ist in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Aeußerung unterschieden ist, eine Form, welche aber etwas ganz wohlbekanntes ist. Diese Form thut zum Inhalte und zum Gesetze, die aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nichts hinzu. Auch wird ausdrücklich überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden. Es ist also nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden. Anderntheils ist aber die Natur der Kraft allerdings bis jetzt ein Unbekanntes geblieben, weil sowohl die Nothwendigkeit des Zusammenhanges ihres Inhaltes in sich selbst, als die Nothwendigkeit des Inhaltes, insofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelst eines Anderen außer ihm hat, noch mangelte [1]).

355. Indem nun aber die Aeußerung als die Vermittelung sich geltend macht, durch welche die Kraft in sich selbst zurückkehrt, so ist sie auch das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes, und ist sie das Setzen der Identität von beiden, welche an sich den Inhalt der Kraft bildet. Die Kraft, die auch in ihrer Wirkung sie selbst ist, bekundet sich als die Einheit ihrer beiden Seiten und als das Allgemeine in dem Wechsel von Aeußerung und von Rückkehr in sich selbst. In dieser Einheit sind die beiden Seiten, welche als für sich seiende Extreme erscheinen, zu Momenten des Ganzen zusammengefallen, und das Ganze der Identität von Reflexion-in-sich und von Reflexion-in-Anderes macht erst die Wahrheit aus. Diese Wahrheit ist dasjenige Verhältniß, dessen beide Seiten als Inneres und als Aeußeres unterschieden sind. Das Aeußere hat erstens den nämlichen Inhalt, wie das Innere. Was innerlich ist, ist gleichfalls äußerlich vorhanden, und umgekehrt. Die Erscheinung macht nichts sichtbar, was nicht im Wesen liegt, und im Wesen findet sich nichts, was nicht offenbar wird. Zweitens aber

---

[1]) Log. l. c. S. 163—176. Encyclop. §. 135—136.

sind dagegen das Innere und das Aeußere als Formbestimmungen einander schlechthin entgegengesetzt, indem sie als solche die Abstractionen der Identität mit sich und der bloßen Mannigfaltigkeit oder Realität sind. Diese leeren Abstractionen, durch welche der eine identische Inhalt noch in einem Verhältniß existiren soll, heben sich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der anderen, auf. Der Inhalt ist selbst nichts als ihre Identität, sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Vermittelst der Aeußerung der Kraft wird das Innere in Existenz gesetzt. Dies Setzen ist aber das Vermitteln durch leere Abstractionen, und verschwindet in sich selbst zu derjenigen Unmittelbarkeit, in welcher das Innere und das Aeußere an und für sich identisch sind, und in ihrer Identität die „Wirklichkeit" ausmachen [1]).

356. Die Wirklichkeit ist die zum Charakter der Unmittelbarkeit gelangte Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Inneren und des Aeußeren. Die Aeußerung des Wirklichen ist, wie aus der Eigenthümlichkeit der drei an dem Wesen nachgewiesenen Verhältnisse sich ergibt, das Wirkliche selbst, welches in der Aeußerung das Wesentliche bleibt und nur insofern das Wesentliche ist, als dieses in der unmittelbaren äußeren Existenz hervortritt. Wenn wir die eine Seite des Wirklichen, das Wesentliche, für sich allein in einer bloßen Abstraction als das In-sich-Reflectirte auffassen, so zeigt sie sich in der Eigenschaft der abstracten Möglichkeit, welche gegenüber der concreten Einheit des Wirklichen die bloß abstracte und unwesentliche Wesentlichkeit genannt werden kann. Eben so zeigt sich das Wirkliche, insofern man es einseitig in seinem Unterschiede von dieser Möglichkeit als von der Reflexion-in-sich betrachtet, selbst nur als das äußerliche Concrete, als das unwesentliche Unmittelbare. Hiermit ist es selbst als ein nur Mögliches bestimmt. In diesem Werthe einer bloßen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist diese Möglichkeit der bloße Zufall selbst. Die Aeußerlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dies, daß die Zufälligkeit mit dem Charakter der unmittel-

---

[1]) Log. l. c. S. 176—183. Encyclop. §. 137—141.

baren Wirklichkeit nur als ein solches Gesetztsein ihre Eigenthümlichkeit besitzt, welches eben so sehr aufgehoben und eine daseiende Aeußerlichkeit ist. Hiermit ist sie ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine Möglichkeit ist mit der Bestimmung, aufgehoben zu werden und die Möglichkeit eines Anderen zu sein, worin der Charakter der „Bedingung" besteht. Die so entwickelte Aeußerlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittelung derselben durch einander, ist die reale Möglichkeit. Sie ist das unmittelbare Uebergehen oder Sich-Uebersetzen des Inneren in das Aeußere, und des Aeußeren in das Innere. Diese Bewegung der Formen der Aeußerlichkeit und der Innerlichkeit ist Thätigkeit, theils Bethätigung der Sache als des realen Grundes, der zur Wirklichkeit sich aufhebt, theils Bethätigung des zufälligen Wirklichen, nämlich der Bedingungen, die zu einer anderen Wirklichkeit, zur Wirklichkeit der Sache, sich aufheben. Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muß die Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die auf solche Weise entwickelte Wirklichkeit, der in Einheit zusammenfallende Wechsel des Inneren und Aeußeren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten, zu einer einzigen Bewegung vereinigten Bewegungen ist die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist daher das Eine mit sich identische, aber inhaltsvolle Wesen, welches in Unterschieden erscheint, denen die Form des selbständigen Wirklichen zukommt. Sie ist ein absolutes Verhältniß, welches zur absoluten Identität sich aufhebt. Zunächst zeigt sie sich als das Verhältniß zwischen der Substanzialität und der Accidentalität. Die Identität des Entgegengesetzten in diesem Verhältnisse beruht darauf, daß die Substanz als ein bestimmtes unmittelbares Wirkliches sich setzt, welches als solches ein accidentelles ist und in andere Accidenzen übergeht, so daß eben nur in diesem Uebergehen, in dieser Formthätigkeit, die Einheit des Substantiellen besteht. Sonach verhält sich die Substanz zum Accidens, wie das Unendliche zum Endlichen. Sie ist die Totalität der Accidenzen, und sie offenbart sich in denselben als die absolute Negativität oder als die absolute Alles hervorbringende

Macht und als den Reichthum alles Inhaltes, in demselben Sinne, wie in dem anfangslos endlosen Setzen und Aufheben des Endlichen das Unendliche sich manifestirt [1]).

357. Hiermit stellt sich die Eigenthümlichkeit der Substanz in dem Causalverhältniß dar. Die Substanz ist von der einen ihrer beiden Seiten angesehen Ursache, insofern sie nämlich, im Gegensatze gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität, ein In-sich-reflectirtes ist, und so als die ursprüngliche Sache dasteht. Aber sie hebt ihre Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit unaufhörlich auf, sie setzt sich als ihr Anderssein, als ihre Aeußerung, und bringt so eine Wirkung hervor, welche eine zwar nur gesetzte, jedoch, gemäß dem Processe des Wirkens, zugleich nothwendige Wirklichkeit ist. Nun stellt sich die Substanz in unendlich vielen Ursachen und Wirkungen dar, welche sich gegenseitig bedingen und in Wechselwirkung mit einander stehen. In der Wechselwirkung befinden sich zwei Kräfte einander gegenüber, welche unabhängig und getrennt von einander dazustehen scheinen, während sie in der That eine und dieselbe Kraft sind, die nur in dem nothwendigen Spiel ihrer Bewegung durch entgegengesetzte Momente hindurch erscheint. Jede der beiden wechselsweise auf einander einwirkenden ist durch die andere eben so sehr gesetzt als vorausgesetzt, jede verhält sich dadurch activ, daß sie sich passiv verhält, und umgekehrt. Ihr Unterschied ist deshalb ein leerer und nichtiger, und an sich ist nur Eine Ursache vorhanden, welche eben so sehr in ihrer Wirkung als Substanz sich aufhebt, wie sie erst in derselben als Ursache sich verselbständigt. Aber auch für sich findet die bezeichnete Einheit Statt. Denn dieser ganze Wechsel von Wirkungen und Bestimmungen ist das eigenthümliche Setzen, welches der Ursache zukommt, und nur dieses Setzen ist ihr Sein. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder für unsere Reflexion so, wie sie in unserer Erwägung sich ergeben hat, sondern dies ist das eigenthümliche Sein des Absoluten oder des Unendlichen in der

---

[1]) Log. l. c. S. 184—223. Encyclop. §. 142—152.

Wechselwirkung, daß es die Bestimmungen setzt, aber jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufhebt und in die entgegengesetzte verkehrt. Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist die „enthüllte" Nothwendigkeit. Das Allgemeine, die unendliche Substanz, wie uns nunmehr einleuchtend geworden, ist das in den Unterschieden, in denen sie sich kundgibt, mithin in der Ungleichheit, Sichselbstgleiche, welches dadurch besteht, daß es das Andere setzt und es als Anderes aufhebt und in sich zurückführt. Es geht in seinem Anderen nur mit sich selbst zusammen, weil das Wirkliche in dem anderen Wirklichen, mit welchem es durch die Macht der Nothwendigkeit verknüpft ist, der Wahrheit nach kein Anderes sich gegenüber hat, sondern vielmehr in ihm sein eigenes Sein und Setzen besitzt. Hierdurch erhebt sich die Nothwendigkeit zur Freiheit. Denn das Allgemeine bekundet sich dergestalt als das schlechthin Selbständige und als das lediglich durch sich selbst Nothwendige, welches in seiner Nothwendigkeit, da sie nur aus ihm selbst hervorgeht, seine absolute Macht und Freiheit offenbart. Demgemäß ist die Wahrheit der Nothwendigkeit die Freiheit, und die Wahrheit der Substanz ist der „absolute Begriff," dessen Charakter, wie wir ihn in jeder der bisher von uns anerkannten Eigenthümlichkeiten des Absoluten, zunächst in dem Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen, noch ohne ihn als solchen uns auszusprechen, bereits anerkannt haben, jetzt erst als Resultat der bisherigen Erörterungen in seiner allgemeinen Definition ausgesprochen werden kann. Er ist nämlich das Sich-Selbst-Gleiche, dessen Sein nur darin besteht, sein Gegentheil zu setzen und in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, oder er ist das Beharrliche, Eine und Allgemeine, dessen Beharrlichkeit, Einheit und Allgemeinheit einzig in seiner Identität mit dem Gegentheile dieser Bestimmungen, also mit der Coexistenz und Succession des sich gegenseitig Bedingenden, des Wandelbaren, Besonderen und Vielen besteht. Der Begriff ist, wie Hegel dies in der harten „Göttersprache seiner Dialektik" ausdrückt, die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbestimmung nur mit sich ist. Hiernach ist er auch das Freie, weil

er die für sich seiende Macht der Substanz ist. Demzufolge erweist er sich als die Wahrheit des Seins und des Wesens, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich die selbständige Unmittelbarkeit, und dieses Sein verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in sich selbst ist [1]).

### e. Die Lehre vom Begriff.

358. Die Bewegung des Begriffes ist nicht mehr das Uebergehen in Anderes, worin der dialektische Proceß in der Sphäre des Seins besteht, noch ist sie das Scheinen in Anderes, welcher Proceß in der Sphäre des Wesens Statt findet. Sondern sie ist eine Entwickelung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entfaltet sich die Pflanze aus ihrem Keim, welcher bereits in ideeller Weise die ganze Pflanze in sich enthält. An dem Begriffe findet der Gegensatz zwischen dem subjectiven oder formellen und dem objectiven oder dem zur Unmittelbarkeit bestimmten Statt, und die Einheit dieser beiden Seiten, die Einheit des Begriffs und der Objectivität ist die Idee, das Subject-Object, die absolute Wahrheit. Demnach sondert sich die logische Entfaltung der Eigenthümlichkeiten des Begriffes in drei diesen Momenten entsprechende Abschnitte. Der erste Abschnitt, die Lehre von dem subjectiven Begriff entwickelt die Form des Begriffes und die in ihr enthaltenen Formen des Urtheiles und des Schlusses. Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit. Diese sind abstract genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und das Einzelne enthalten ist. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene in der Bestimmung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes ist. Eben so hat das Einzelne den Charakter,

[1]) Log. l. c. S. 223—243. Encyclop. §. 153—159.

daß es Subject, Grundlage ist, welche die Gattung und Art in sich enthaltend selbst substantiell ist. Hiermit zeigt sich die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede, die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung und Trübung macht, sondern eben so durchsichtig ist. Das Urtheil ist die unterscheidende Beziehung der Momente des Begriffes auf einander, welche hierbei als fürsichseiende und nicht als mit einander identische gesetzt werden. Gewöhnlich hält man das Urtheil für eine Handlungsweise, die lediglich in dem selbstbewußten Denken Statt finde. Aber ein solcher Unterschied zwischen dem Denken überhaupt und dem selbstbewußten Denken kommt in der Sphäre des Logischen noch gar nicht zur Sprache. Hier hat das Urtheil eine ganz allgemeine ontologisch-logische Bedeutung. „Jedes Ding ist ein Urtheil," das heißt, jedes ist ein vereinzeltes Allgemeines. Der Standpunct des Urtheiles ist daher die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß sie Urtheile sind, daß ihr Dasein mit ihrer allgemeinen Natur zwar vereinigt ist, sonst wären sie Nichts, daß aber diese ihre beiden Momente auch eine wesentliche Selbständigkeit gegen einander behaupten, deshalb verschieden und trennbar sind. Der Schluß ist die Vereinigung des Begriffes und des Urtheiles. Er ist der Begriff als die Einheit, in welche die Formunterschiede des Urtheiles zurückgegangen sind, und ist das Urtheil, insofern er zugleich in dem Unterschiede der Begriffsbestimmungen gesetzt ist. Als diese Identität der Einheit und der Unterschiede ist der Schluß das „Vernünftige" und der wesentliche Grund alles Wahren. „Alles ist ein Schluß." Denn wie Alles der Begriff ist, dessen allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität gibt und sich zum Einzelnen macht, so ist umgekehrt das Wirkliche das Einzelne, welches vermittelst der Besonderheit in die Allgemeinheit zurückkehrt. Der Schluß ist hiernach Vermittelung, der vollständige Begriff in seinem Gesetztsein. Seine Bewegung ist das Aufheben dieser Vermittelung, in welcher nichts an und für sich, sondern jedes nur vermittelst eines Andern ist. Das Resultat ist demnach eine Unmittelbarkeit, welche durch Aufheben der Vermittelung hervorgegangen, ein Sein, welches nicht weniger auch mit der Vermittelung

identisch und der Begriff ist, der aus und in seinem Anderssein sich selbst hergestellt hat. Dieses Sein ist daher eine Sache, welche an und für sich ist, die Objectivität[1]).

359. Der zweite Abschnitt der Lehre von dem Begriff, die Lehre von der Objectivität führt die Bestimmungen des Objectes durch die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Teleologie oder der Zweckbeziehung hindurch. Das Object ist erstens in seiner Unmittelbarkeit nur der Begriff „an sich," es hat den Begriff zunächst außer ihm, und daher ist an ihm alle Bestimmtheit als eine äußerliche gesetzt. Dies ist die Form des Mechanismus[2]). Die Verbindung des Mannigfaltigen ist hier nur Zusammensetzung, ein Aggregat. Das Verschiedene erscheint hier als eine Vielheit vollständiger und selbständiger Objecte, die sich in ihrer gegenseitigen Beziehung als für sich bestehende zu einander verhalten, einander Widerstand leisten, und in jeder Verbindung einander äußerlich bleiben. Diese Form der Objectivität erhebt sich zum Charakter des absoluten Mechanismus, wenn das eine der mehreren für sich bestehenden Objecte eine centrale Einheit ist, einen Mittelpunct bildet, um welchen die anderen sich so vereinigen, daß sie zusammengenommen ein relatives Ganzes ausmachen. Die

---

[1]) Log. 2t. Th. S. 5—171. Encyclop. §. 163—193.

[2]) Zur Erinnerung an die umfassende Bedeutung, in welcher hier der Ausdruck „Mechanismus" gebraucht wird, bemerkt Hegel: wie Druck und Stoß mechanische Verhältnisse sein, so wisse man auch mechanisch auswendig, insofern die Worte ohne Sinn für uns sein, dem Sinne, dem Vorstellen, dem Denken äußerlich bleiben; sie sein sich selbst eben so äußerlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge. Das Handeln, die Frömmigkeit, u. s. w. sei eben so mechanisch, insofern dem Menschen durch Ceremonialgesetze, durch einen Gewissensrath, u. s. w. bestimmt werde, was er thue, und sein eigner Geist und Wille nicht in seinen Handlungen sich ausdrücke, so daß diese in ihm selbst nur als äußerliche sich erweisen.

Unmittelbarkeit der Existenz, welche die Objecte im absoluten Mechanismus haben, wird an sich darin negirt, daß ihre Selbständigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, mithin durch ihre Unselbständigkeit vermittelt ist. Aus diesem Gesichtspunct ist das Object als in seiner Existenz gegen sein Anderes different zu setzen, und geht hiermit in die Form des Chemismus über. In der Form des Chemismus unterscheidet sich das Object von dem mechanischen dadurch, daß das letztere eine gegen die Bestimmtheit gleichgültige Totalität ist, während bei dem ersteren die Bestimmtheit, und mithin die Beziehung auf Anderes und die Art und Weise dieser Beziehung seiner Natur angehört. Der Chemismus ist folglich das Verhältniß der differenten Objecte, der Differenz der Objectivität. An dem chemischen Objecte findet der Widerspruch zwischen der Totalität Statt, die ihm, insofern es Begriff an sich ist, zukommt, und zwischen der Bestimmtheit seiner Existenz. Daher äußert sich an ihm die Nothwendigkeit und der Trieb, das einseitige Bestehen des Verschiedenen und einander Entgegengesetzten aufzuheben und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen, sich im Dasein zu dem realen Ganzen zu bilden, welches es seinem Begriffe nach ist [1]). Die chemischen Processe besitzen noch den Charakter der Aeußerlichkeit, dem zufolge sie als selbständig gegen einander erscheinen. Die Aeußerlichkeit aber beweist ihre Endlichkeit durch das Uebergehen in Producte, worin die Processe aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Proceß die vor-

---

[1]) Ueber den Ausdruck „Chemismus" für das Verhältniß der Differenz der Objectivität bemerkt Hegel, daß er hier nicht so verstanden werden müsse, als ob sich dies Verhältniß nur in derjenigen Form der elementarischen Natur darstelle, welche gewöhnlich der Chemismus genannt werde. Schon das meteorologische Verhältniß müsse als ein Proceß angesehen werden, dessen Partieen mehr die Natur von physikalischen, als von chemischen Elementen haben. Im Lebendigen stehe das Geschlechtsverhältniß unter diesem Schema, so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft u. s. w. die formale Grundlage ausmache.

ausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objecte, indem er sie aufhebt, als eine nichtige dar. Vermöge dirser Negation erhebt sich der Begriff aus der Aeußerlichkeit und der Unmittelbarkeit, in welche er als Object versenkt war, und zeigt sich als Zweck [1]).

360. In der Form der Teleologie tritt der Begriff hervor, insofern er vermittelst der Verneinung der unmittelbaren Objectivität zur freien Existenz und zum Fürsichsein gelangt ist. Die bezeichnete Verneinung ist zunächst nur eine abstracte und der Begriff wird dadurch als subjectiv bestimmt, so daß ihm die Objectivität noch gegenüber steht. Aber die Bestimmtheit der Subjectivität ist im Bezug auf die Totalität des Begriffes einseitig, und zwar für ihn selbst, weil in ihm alle Bestimmtheit aufgehoben worden. Daher hat für ihn das vorausgesetzte Object nur eine ideelle, an sich nichtige Realität. Seine Identität steht im Widerspruche mit dem Gegensatze des ihm entgegenstehenden Objectes, und er zeigt sich deswegen als die Thätigkeit, denselben so zu negiren, daß er ihn identisch mit sich setzt. Hierin besteht das Realisiren des Zweckes. Der Unterschied des Zweckes als der Endursache von der bloß wirkenden Ursache oder der „Ursache schlechthin" ist höchst wichtig. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Nothwendigkeit an, sie erscheint als in ihr Anderes übergehend und als in demselben ihre Ursprünglichkeit verlierend. Dagegen der Zweck, welcher in ihm selbst die Bestimmtheit oder dasjenige, was dort noch als Anderssein erscheint, enthält, geht nicht über in seine Wirkung, sondern er „erhält sich," das heißt, er bewirkt nur sich selbst, und ist am Ende, was er im Anfange war. Durch diese Selbsterhaltung bewährt er sich als das wahrhaft Ursprüngliche. Die Thätigkeit des endlichen Zweckes ist aber nur eine relative Totalität der Subjectivität und der Objectivität, und sie verfällt als solche in den endlosen Progreß, indem sie den Gegensatz der Bestimmungen, welchen ihr Verlauf aufhebt, immer wieder erzeugt. Was an sich bei der Verwirklichung der Zwecke geschieht, besteht darin, daß jene Sub-

---

[1]) Log. 2t. Th. S. 172—208. Encyclop. §. 194—203.

jectivität nebst dem bloßen Scheine der objectiven Selbständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objectes. Hiermit verschwindet der Gegensatz von Inhalt und von Form, und der Begriff macht sich geltend als die nur für sich seiende Einheit des Subjectiven und des Objectiven, als die absolute an und für sich seiende Subjectivität, welche die Einheit ihrer selbst und der Objectivität ist, mithin als die „Idee“ [1]).

361. Der dritte Abschnitt der Lehre von dem Begriffe, die Lehre von der Idee erkennt in dieser das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffes und der Objectivität. Den ideellen Inhalt der Idee bildet der Begriff in seinen Bestimmungen, ihren reellen Inhalt bildet die Darstellung, welche er in der Form des äußerlichen Daseins sich gibt, indem er diese Gestalt in seine Idealität einschließt, sie in seiner Macht bewahrt und sich in ihr enthält. Die Definition des Absoluten, daß es die Idee ist, bekundet sich nun selbst als eine absolute. Die Idee ist die Wahrheit, denn die Wahrheit besteht darin, daß die Objectivität dem Begriff entspricht. Alles Wirkliche, insofern es ein Wahres ist, ist die Idee und hat seine Wahrheit allein kraft derselben. Jedes einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee und bedarf daher noch anderer Wirklichkeiten, welche gleichfalls als besondere für sich bestehende erscheinen. In ihnen zusammen und in ihren gegenseitigen Beziehungen wird erst der Begriff realisirt. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht. Diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, die als urtheilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, welche aber nur darin ihre Wahrheit haben, daß sie in die Eine Idee zurückgehen. Unter der Wahrheit versteht man zunächst, daß der Mensch weiß, wie etwas ist. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein, oder die formelle Wahrheit, die bloße Rich-

---

[1]) Log. l. c. S. 209—235. Encyclop. §. 204—212.

tigkeit. Dagegen besteht die Wahrheit in ihrer tieferen Bedeutung darin, daß die Objectivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn zum Beispiel von einem wahren Staat, von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Sie sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen, das heißt, wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht. Die Idee kann als die Vernunft — in der eigentlichen philosophischen Bedeutung dieses Wortes — ferner als Subject-Object, als die Einheit des Ideellen und des Reellen, des Endlichen und des Unendlichen, der Seele und des Leibes, auch als die Möglichkeit, welche ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, und als dasjenige, dessen Natur nur als existirend zu begreifen ist, bezeichnet werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes — aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich — enthalten sind. Sie ist wesentlich ein Proceß, keine abstracte ruhig beharrende Identität. Ihre Identität ist deshalb die absolute und freie des Begriffs, weil sie die absolute Negativität und also dialektisch ist. Sie besteht in dem Verlaufe, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelheit ist, sich zur Objectivität und zum Gegensatze gegen dieselbe bestimmt, und daß er diese Aeußerlichkeit, die ihn zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik in seine Subjectivität zurückführt. Als Proceß durchläuft die Idee in ihrer Entwickelung drei Hauptstufen. Die erste ist das Leben. Hier befindet sie sich in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite ist die Form der Vermittelung oder der Differenz. Hier zeigt sich die Idee als Erkennen, welches in der doppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen Idee erscheint. Der Proceß des Erkennens hat zu seinem Resultat die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit. Hieraus entspringt die dritte und letzte Stufe, die Form der absoluten Idee, welche letzte Stufe sich zugleich als das wahrhaft Erste und nur durch sich selbst Seiende erweist [1]).

---

[1]) Log. l. c. S. 236—243. Encyclop. §. 213—215.

362. Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leib realisirt. Von der Aeußerlichkeit des Leibes ist die Seele theils die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, theils die Besonderung, der zufolge der Leib keine anderen Unterschiede hat, als diejenigen, welche die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, theils endlich die Einzelheit als unendliche Negativität. Dies ist die Dialektik der auseinanderseienden Objectivität des Begriffs, welche Objectivität aus dem Scheine des selbständigen Bestehens in die Subjectivität zurückgeführt wird, so daß alle Glieder des Leibes sich gegenseitig sowohl momentane Mittel, wie momentane Zwecke sind. Wie also das Leben die anfängliche Besonderung ist, so resultirt es als die negative für sich seiende Einheit, und schließt sich in der Leiblichkeit nur mit sich selbst zusammen. Demzufolge ist das Leben wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit dieses einzelne Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, daß um der Unmittelbarkeit der Idee willen die Seele und der Leib trennbar sind. Dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Jedoch nur insofern es todt ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke. Das Mangelhafte an der Weise, wie die Idee als Leben sich darstellt, besteht darin, daß hier der Begriff und die Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele, und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist in ihrer Leiblichkeit nur erst empfindend, und noch nicht freies Fürsichsein. Daher besitzt der Proceß des Lebens diese Bedeutung, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe noch befangen ist, zu überwinden. Zu seinem Resultat hat er die Idee in der Form des Urtheils, das heißt, die Idee als Erkennen. Er ist begriffsmäßig ein dreifacher. Zunächst ist er der innerhalb seiner selbst Statt findende, in welchem das Lebendige sich an ihm selbst dirimirt und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objecte, zu seiner unorganischen Natur macht. Diese als das relativ Aeußerliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und in den Gegensatz ihrer Momente, welche sich gegenseitig preisgeben, welche unter einander sich assimiliren und sich selbst producirend die Selbsterhaltung bewirken. Die bezeichnete Thätigkeit der Glieder ist aber

die Eine des Subjectes, in welche ihre Productionen zurückgehen, so daß darin nur das Subject producirt wird, das heißt, sich selbst producirt. Zweitens zeigt sich der Lebensproceß in der Thätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches einer unorganischen Natur gegenübersteht. Zu ihr verhält es sich als dessen Macht und assimilirt sie sich, hierdurch sich selbst erhaltend, sich entwickelnd und sich objectivirend. Das Leben geht so in dem Andern nur mit sich selbst zusammen. Drittens erweist sich der Lebensproceß als Gattungsproceß. Indem nämlich das lebendige Individuum, welches in seinem ersten Proceß sich als Subject und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten das ihm äußerlich Objective sich assimilirt, und dergestalt die reelle Bestimmtheit in sich setzt, ist es damit an sich Gattung, substanzielle Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjectes auf ein anderes Subject seiner Gattung, und das Urtheil macht sich hier geltend in dem Verhältniß der Gattung zu diesen so gegen einander bestimmten Individuen, in der Geschlechtsverschiedenheit. Der Gattungsproceß bringt die Gattung zum Fürsichsein. Das Product desselben zerfällt, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, in zwei Seiten. Nach der einen geht das lebendige Individuum, welches zuerst als ein unmittelbares vorausgesetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervor. Nach der andern aber geht die lebendige Einzelheit, welche sich um ihrer ersten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in der Macht derselben unter. Das Lebendige stirbt, weil es den Widerspruch in sich trägt, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein, und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existiren. Im Tod erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. Das unmittelbar Lebendige vermittelt sich im Gattungsproceß mit sich selbst und erhebt sich so über seine Unmittelbarkeit, aber nur, um immer wieder zu derselben zurückzusinken. Das Leben verläuft sich hiermit zunächst bloß in die schlechte Unendlichkeit des Progresses in das Endlose. Was aber wahrhaft dem Begriffe nach durch den Proceß des Lebens zu Stande kommt, das ist die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist. Hiermit hat diese Idee sich nicht nur

von irgend einem individuellen Unmittelbaren befreit, sondern von ihrer ersten Unmittelbarkeit überhaupt. Sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit, sie tritt als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist in diesem Sinne das Hervorgehen des Geistes [1]).

363. Die Idee existirt frei für sich, insofern sie sich selbst zum Gegenstand und die Allgemeinheit zum Elemente ihrer Existenz hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjectivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, ist ein Anschauen, welches sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere Urtheil, in welchem sie sich als Totalität von sich abstößt und zunächst als ein äußerliches Universum sich voraussetzt. So machen sich zwei Urtheile geltend, welche zwar an sich identisch, jedoch noch nicht als identisch gesetzt sind. Auf solche Weise findet eine relative Beziehung zwischen der subjectiven und der objectiven Idee Statt, welche an sich oder als Leben identisch sind. Dies macht in dieser Sphäre die Bestimmung der Endlichkeit und das Reflexionsverhältniß aus. Der subjectiven Idee gilt demzufolge die objective für die vorgefundene unmittelbare Welt. Zugleich aber, insofern dies Urtheil ein reines Unterscheiden der Idee innerhalb ihrer selbst ist, enthält dieselbe die Gewißheit der an sich seienden Identität der subjectiven und der objectiven Seite. Hiernach kommt die Vernunft an die Welt sowohl mit dem absoluten Glauben, die Identität setzen und ihre Gewißheit zur Wahrheit erheben zu können, wie mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz als einen nichtigen zu setzen. Die hiermit bezeichnete Thätigkeit der Vernunft ist im Allgemeinen das „Erkennen." An sich wird vermittelst ihrer die Einseitigkeit der Subjectivität nebst der Einseitigkeit der Objectivität aufgehoben. Aber dieses Aufheben geschieht zunächst nur an sich. Der Proceß ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet. Er zerfällt in die doppelte als verschieden gesetzte Bewegung des Triebes. Theils geht er darauf aus, die Einseitigkeit der

---

1) Log. l. c. S. 244—262. Encyclop. §. 216—222.

Subjectivität der Idee dadurch aufzuheben, daß er die seiende Welt in sich, in das subjective Vorstellen und Denken aufnimmt, und daß er die abstracte Gewißheit seiner selbst mit dieser dergestalt für wahrhaft geltenden Objectivität als mit einem Inhalt erfüllt. Theils strebt er umgekehrt die Einseitigkeit der objectiven Welt, welche hiermit im Gegentheil bloß für einen Schein, für eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten gilt, aufzuheben und sie durch das Innere des Subjectiven, welches hier für das wahrhaft seiende Objective gilt, zu bestimmen und ihr dieses Innere einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, das Erkennen als solches im engeren Sinne, die theoretische Thätigkeit der Idee, dieses ist der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, die praktische Thätigkeit der Idee. Die subjective Idee ist das Gute, indem sie das an und für sich Bestimmte und der sich selbst gleiche einfache Inhalt ist. Ihr Trieb sich zu realisiren hat das umgekehrte Verhältniß gegen die Idee des Wahren. Er will die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke bestimmen. Dieses Wollen hat einerseits die Gewißheit der Nichtigkeit des vorausgesetzten Objectes, andrerseits aber setzt es als endliches zugleich die Selbständigkeit des Objectes und den Zweck des Guten in der Eigenschaft einer bloß subjectiven Idee voraus. Die Endlichkeit dieser Thätigkeit bekundet sich in dem Widerspruche, daß in den sich gleichfalls widersprechenden Bestimmungen der objectiven Welt der Zweck des Guten ebensowohl ausgeführt, als auch nicht ausgeführt wird, daß er eben so sehr als ein unwesentlicher, wie als ein wesentlicher, daß er als ein wirklicher und zugleich als ein nur möglicher gesetzt ist. Der bezeichnete Widerspruch stellt sich als der unendliche Progreß der Verwirklichung des Guten dar, welches hierin bloß als ein Sollen festgestellt ist. Dagegen zeigt sich formell das Verschwinden dieses Widerspruches darin, daß durch die handelnde Thätigkeit die Subjectivität des Zweckes in ihrem Gegensatze gegen die Objectivität im Allgemeinen aufgehoben wird. Diese Rückkehr der Idee in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhaltes in sich, welcher das Gute und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens, daß das Object das an

ihm selbst Substanzielle und Wahre sei. Hiermit wird die Wahrheit des Guten gesetzt als die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee, es wird dies gesetzt, daß das Gute an und für sich erreicht, und daß die objective Welt eben so an und für sich die Idee ist, wie sie ewig als Zweck sich realisirt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. Dieses aus der Differenz und der Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und zufolge der Thätigkeit des Begriffes mit sich identisch gewordene Leben ist die „speculative oder absolute Idee.“ Die absolute Idee, die Einheit der subjectiven und der objectiven, ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand oder das Object ist, ein Object, in welchem alle Begriffsbestimmungen zusammengegangen sind [1]).

364. Die nachgewiesene Einheit ist die „gesammte Wahrheit,“ ist die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee. Für sich ist die absolute Idee, weil kein Uebergehen noch Voraussetzen, überhaupt kein Bestimmtsein, welches nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffes, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie macht den einzigen Gegenstand und Inhalt der Philosophie aus. Indem sie alle Bestimmtheit enthält, und indem ihr Wesen darin besteht, vermittelst ihrer Selbstbestimmung oder ihrer Besonderung zu sich zurückzukehren, so besitzt sie verschiedene Gestaltungen, und das Geschäft der Philosophie ist, sie in allen zu erkennen. Die Natur und der Geist sind überhaupt die sich unterscheidenden Weisen, ihr Dasein darzustellen, die Kunst und die Religion sind ihre verschiedenen Weisen, sich zu erfassen und sich ein ihr angemessenes Dasein zu geben. Die Philosophie hat mit der Kunst und der Religion den nämlichen Inhalt und den nämlichen Zweck, aber ihre Weise, die absolute Idee aufzufassen, ist die höchste, nämlich die Erkenntniß durch den Begriff. Da die Idee die absolute Einheit der Subjectivität und der Objectivität in der unendlichen Be-

---

[1]) Log. l. c. S. 262—327. Encyclop. §. 223—235.

wegung des Begriffes ist, welcher sich selbst als sein Anderes setzt und erst in diesem Anderen zur Selbstgleichheit gelangt, so verwirklicht sie sich deshalb in einem absoluten Proceß als jene Einheit. Vermöge ihrer eigenen Macht und insofern mit Freiheit, oder gemäß der Nothwendigkeit des Begriffes, welcher für sich die Macht der Nothwendigkeit und die wirkliche Freiheit ist, tritt sie hervor in der Bestimmung der äußerlichen, unmittelbaren Objectivität und Realität des Einzelnen, Mannigfaltigen und Wandelbaren. In dieser Bestimmung existirt sie als unmittelbares Sein, um an dem Unmittelbaren, Aeußerlichen und Verschiedenen durch Vermittelung, Vereinigung und Zurückführung desselben zur Identität mit der Innerlichkeit als das wahrhaft Identische und Allgemeine sich zu erweisen, um durch Negation ihrer in der Sphäre der Aeußerlichkeit hervortretenden Negation als den Begriff und als das wahrhaft Unendliche, und durch die Vermittelung zugleich als das vermittelnde Subject und als das vermittelte Object sich darzustellen und zu erfassen. Dergestalt vermag sie zugleich als Object und als Subject Begriff zu sein, oder als Begriff ihr Dasein zu besitzen. In jener Form der Aeußerlichkeit und des Andersseins ist sie die „Natur." Hierin offenbart sich die absolute Freiheit der Idee, daß sie in der vollkommenen Wahrheit ihrer selbst sich aufschließt oder sich „entschließt," das heißt, sich dazu bestimmt, sich aus sich selbst herauszustellen, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die „unmittelbare Idee" als ihren Wiederschein — also sich selbst als Natur — frei aus sich zu entlassen [1]).

## 2) Naturphilosophie.

### a. Begriff der Natur und Eintheilung der Naturphilosophie.

365. Den Begriff der Natur glaubt Hegel, wie wir gesehen haben, innerhalb des Kreises seiner logischen Nachweisungen

---

[1]) Log. l. c. S. 327—353. Encyclop. §. 236—244.

zum philosophischen, zum eigentlich denkenden Bewußtsein gebracht zu haben, indem er ihre Stellung in dem von ihm angenommenen Proceß der absoluten Idee angegeben und sie dem gemäß für die Idee in der Form des Andersseins erklärt hat. Nach seiner dialektischen Betrachtungsweise würde ihre Bedeutung, weil sie eine Bewegung, ein fließendes Moment innerhalb dieses Processes sein soll, nicht richtig verstanden werden, wenn man in ihr nicht das Verhältniß zu dem höheren Gebiete, den Uebergang zu der Verwirklichung des Geistes erkennte, wenn man also hierbei nicht die ganze Thätigkeit der Selbstbestimmung oder Selbstvermittelung der Idee berücksichtigte. Die absolute Idee, behauptet er, tritt, durch keine äußere Macht hierzu genöthigt, bloß vermöge der inneren Nothwendigkeit ihres eigenen Wesens und insofern mit Freiheit in der Form der Entäußerung als Natur hervor, um in der Rückkehr aus der Natur als für sich seiend und an und für sich werdend dastehen zu können. Sie ist eben diese, Thätigkeit oder Bewegung, sich zu „entschließen" — im analogen Sinn, wie eine Knospe sich entschließt, das heißt, sich aufschließt, sich entfaltet — und das Andere, also das zeitliche und räumliche Dasein aus sich herauszusetzen, um es wieder in sich zurückzunehmen, und um so sich selbst zu erfassen, und als Subjectivität, als Geist zu sein. Die Natur enthält deshalb den Proceß, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben. Da hier die Idee als das Negative ihrer selbst sich bewegt und ihr selbst äußerlich ist, so ist die Natur nicht nur relativ in Beziehung auf die Idee und auf die subjective Existenz derselben, auf den Geist, äußerlich, sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur sich verwirklicht. In der Aeußerlichkeit der Natur haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung unter einander, so daß der Begriff als das Innere zu ihnen sich verhält. Deshalb spricht sich in dem Dasein der Natur keine Freiheit, sondern nur die Nothwendigkeit und die Zufälligkeit aus [1]).

---

[1]) Vorles. üb. d. Naturphilos., Encyclop. 2t. Th. §. 247. u. 248.

366. Die Natur ist ein System von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht. Die nächstfolgende ist stets die Wahrheit der vorausgehenden, in dem Sinne, in welchem nach Hegel gesagt werden kann, daß die Frucht die Wahrheit der Blüthe ist. Dies heißt, die vorausgehende muß immer aus dem Gesichtspuncte betrachtet werden, daß ihre Bedeutung darauf beruht, für die nächstfolgende die untergeordnete Bedingung und Grundlage darzubieten, den bestimmten Standpunct darzustellen, welchen die Idee in dem Proceß ihrer Objectivirung erreicht haben muß, um zu einem höheren emporsteigen zu können. Dieses Stufenverhältniß darf nicht so genommen werden, als ob die eine aus der andern auf dem natürlichen Weg erzeugt würde, sondern es bezieht sich auf die innere, den Grund der Natur ausmachende Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, dessen Veränderung bloß in der Entwickelung besteht. Er findet sich aber in der Natur theils unter der Form der Innerlichkeit, theils unter der Form der Existenz als das Dasein der lebendigen Individuen. Auf diese Individuen beschränkt sich die „existirende" Metamorphose. Der Widerspruch, welcher an der Idee haftet, indem sie ihr selbst in der Sphäre der Natur äußerlich ist, drückt sich darin aus, daß den Naturgebilden einerseits die begriffsmäßige Nothwendigkeit und die vernünftige Bestimmtheit in der organischen Totalität, andrerseits die gleichgültige Zufälligkeit und unbestimmbare Regellosigkeit zukommt. Die Zufälligkeit herrscht am meisten im Reiche der concreten individuellen Gebilde, welche als Naturdinge nur unmittelbar concret sind. Das unmittelbar Concrete besteht nämlich in einer Menge von Eigenschaften, welche außer einander und mehr oder weniger gleichgültig gegen einander existiren, und gegen welche deshalb die einfache für sich seiende Subjectivität des Begriffes ebenfalls gleichgültig sich verhält und sie äußerlicher, somit zufälliger Bestimmung überläßt. Hierin zeigt sich die „Ohnmacht" der Natur, daß sie die Begriffsbestimmungen bloß abstract zu erhalten vermag und die Ausführung des Besonderen der äußeren Bestimmbarkeit preisgeben muß. In der Unfähigkeit der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt der Grund der Schwierigkeit und in vielen Fäl-

len der Unmöglichkeit, vermittelst der erfahrungsmäßigen Beobachtung feste Unterschiede hinsichtlich auf die Classen und Ordnungen der Naturerzeugnisse zu finden [1]). Uebrigens räumt Hegel auch für die speculative Erfassung des Begriffs in dem Naturgebiet ein, daß hier das philosophische Wissen noch keineswegs zu seiner Vollendung gelangt, sondern nur in der Annäherung zu einem noch weit entfernten Ziele befindlich sei. Man muß, äußert er, in der Naturphilosophie zugestehen, daß es Vieles gibt, was noch nicht zu begreifen ist. Die Würde der Wissenschaft darf nicht darein gesetzt werden, daß alle Gestaltungen ihres Gegenstandes erklärt sein, sondern man muß sich mit demjenigen begnügen, was man in der That bis jetzt begreifen kann [2]). Wenn aber gleich, bemerkt er am Schlusse seiner Vorlesungen über die Naturphilosophie, eine eigenthümliche Schwierigkeit dieser Wissenschaft aus zwei Umständen erwächst, theils daraus, daß das Materielle gegen die Einheit des Begriffes so widerspenstisch ist, theils auch daraus, daß ein immer mehr sich häufendes Detail den Geist in Anspruch nimmt, so muß dessenungeachtet die Vernunft das Zutrauen zu sich haben, daß in der Natur der Begriff zum Begriffe spricht, und daß die wahrhafte Gestalt des Begriffes, welche unter dem Außereinander der unendlich vielen Gestalten verborgen liegt, sich ihr enthüllen wird.

367. An sich ist die Natur ein lebendiges Ganze. Die Bewegung durch ihren Stufengang hat die Aufgabe und Bedeutung, daß die Idee sich als dasjenige „setzen" muß, was sie „an sich" ist. Demzufolge muß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit, welche den Tod ausmacht, in sich gehen, um zunächst als Lebendiges zu existiren. Ferner aber muß sie auch über diese Bestimmtheit, in welcher sie nur als das Leben auftritt, hinausgehen und sich zur Existenz des Geistes steigern, welcher die Wahrheit und den Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der

---

1) l. c. S. 249. u. 250.

2) l. c. S. 268. Zus.

Idee ausdrückt. In dem Unterschied und dem Zusammenhang der drei Momente des Begriffs, also der Einzelheit, der Besonderheit und der Allgemeinheit wurzelt die Unterscheidung der drei Hauptstufen der Natur und hiermit die Eintheilung ihrer philosophischen Betrachtung. Die erste Hauptstufe enthält die Bestimmung des Außereinander, der unendlichen Vereinzelung, außerhalb welcher die Einheit der Form steht, so daß diese als eine ideelle, als eine nur an sich seiende und daher gesuchte zu dem Dasein des Mannigfaltigen in der Natur sich verhält. Der zweiten gehört die Bestimmung der Besonderheit an. Hier findet sich die Realität der Naturgegenstände mit einer immanenten Formbestimmtheit und mit einer an derselben existirenden Differenz gesetzt, und es besteht hier ein Reflexionsverhältniß, dessen Insichsein die natürliche Individualität ist. Die dritte endlich wird charakterisirt durch die Bestimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterschiede der Form zu der ideellen Einheit zurückgebracht sind, die sich selbst gefunden und das Fürsichsein erreicht hat. Dem entsprechend zerfällt die Naturphilosophie in drei Abtheilungen, in die Mechanik, Physik und Organik [1]).

### b. Mechanik.

368. Der Mechanik weist Hegel in der stets wiederkehrenden Anwendung seiner dialektisch-speculativen Trichotomie die dreifache Aufgabe an, daß durch ihre Expositionen aus dem vorausgesetzten Proceß der Idee erklärt werde erstens das ganz abstracte Außereinander, der Raum und die Zeit, zweitens das vereinzelte Außereinander und dessen Beziehung in jener Abstraction, die Materie nebst deren Bewegung, drittens die Materie in der Freiheit ihres an sich seienden Begriffs, in ihrer freien Bewegung. Der Raum ist nach Hegel's Definition die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur, die abstracte Allgemeinheit ihres Außersichseins, die vermittelungslose Gleichgültigkeit des Außereinanders. Seine Eigenthümlichkeit besteht in dem ganz ideellen Nebeneinander, weil er

[1]) l. c. S. 251. u. 252.

das Außersichsein ist, und ihm kommt schlechthin die Stetigkeit zu, weil dies Außereinander als noch durchaus abstract keinen bestimmten Unterschied in sich enthält. Da er an sich Begriff ist, so machen sich überhaupt dessen Unterschiede an ihm geltend und zwar zunächst als die bloß verschiedenen, noch bestimmungslosen drei Dimensionen. Aber der Unterschied muß als solcher wesentlich ein bestimmter, ein qualitativer sein. In dieser seiner wahren Eigenthümlichkeit zeigt er sich erstens als die Negation des Raumes selbst, das heißt, des unmittelbaren „unterschiedslosen" Außersichseins. Hierin besteht der Punct. Zweitens besitzt die Negation — als die des Raumes — selbst den Charakter der Räumlichkeit. Der Punct, indem er wesentlich diese Beziehung enthält, das heißt, indem er sich aufhebt, wird zur Linie, zu seinem ersten Andersſein, mithin zum Räumlichsein. Drittens besteht die Wahrheit des Andersseins in der Negation der Negation. Daher geht die Linie in die Fläche über. Die Fläche bildet einerseits eine Bestimmtheit gegenüber der Linie und dem Punct, in der Eigenschaft der Fläche überhaupt. Andrerseits enthält sie die aufgehobene Negation des Raumes und somit die Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat. In dieser Bedeutung erweist sie sich als die ausschließende Oberfläche, welche einen einzelnen ganzen Raum absondert. Nun gehört aber der Negativität, welche als Punct auf den Raum sich bezieht und in ihm als Linie und als Fläche ihre Bestimmungen entwickelt, in der Sphäre des Außersichseins eben so wohl das Fürsichsein an. Sie setzt die ihrem Fürsichsein zukommenden Bestimmungen zugleich auch in der Sphäre des Außereinander, und erscheint dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander. In dieser Weise für sich gesetzt ist sie die Zeit [1]).

369. Das Eigenthümliche der Zeit, schlechthin abstract und ideell, wie das des Raumes, besteht also in der negativen Einheit des Außersichseins. Ihr gehört ein Sein an, welches nicht ist, in-

---

[1]) l. c. S. 253 — 257.

dem es ist, und welches ist, indem es nicht ist. Sie ist demnach das angeschaute Werden, in ihr sind die momentanen, unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als für einander äußerliche gegeben. Die Stetigkeit gehört ihr eben so an, wie dem Raume, weil sie die abstract sich auf sich beziehende Negativität ist, und weil in dieser Abstraction noch kein reeller Unterschied angetroffen wird. Ihre Dimensionen, die Gegenwart, die Zukunft und die Vergangenheit drücken das Werden der Aeußerlichkeit aus und enthalten die Auflösung dieses Werdens in die Unterschiede des in das Nichts übergehenden Seins und des in das Sein übergehenden Nichts. Das unmittelbare Verschwinden der bezeichneten Unterschiede in der Einzelheit macht die Gegenwart aus, das Jetzt, welches die Einzelheit ausschließend und in den beiden anderen Momenten continuirlich bloß dieses Verschwinden des ihm zukommenden Seins in Nichts, und des Nichts in das ihm zukommende Sein ist. Der Raum enthält in sich selbst den Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Continuität, ihm gehört die reine Negativität seiner selbst und das Uebergehen zunächst in die Zeit an. Gleichfalls kommt es der Zeit zu, indem ihre in Einem zusammengehaltenen entgegengesetzten Momente sich unmittelbar aufheben, in die Indifferenz, in das ununterschiedene Außereinander oder in den Raum unmittelbar zusammen zu fallen. Demnach findet sich an dem Raume die negative Bestimmung, der ausschließende Punct nicht mehr bloß an sich, dem Begriffe nach, sondern als an ihm gesetzt und in sich concret durch die totale Negativität, in welcher die Zeit besteht. Der in solcher Weise concrete Punct ist der Ort, die Einheit des Hier und des Jetzt. Als diese gesetzte Identität des Raumes und der Zeit enthält er zunächst gleichfalls den gesetzten Widerspruch, welchen sowohl der Raum, wie die Zeit, Jedes an ihm selbst, enthält. Er ist die räumliche, mithin gleichgültige Einzelheit nur als das räumliche Jetzt, als Zeit, so daß es zu seinem Wesen gehört, unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen bestimmten Ort, sich äußerlich, die Negation seiner selbst und ein anderer Ort zu sein. In diesem Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raumes in Zeit und der Zeit im Raum, darin also, daß die Zeit räumlich als Ort,

aber diese gleichgültige Räumlichkeit eben so unmittelbar als zeitlich gesetzt wird, besteht die Bewegung, in welcher der Raum und die Zeit erst ihre Wirklichkeit erlangen. Das nachgewiesene Werden ist aber selbst nicht weniger das In-sich-Zusammenfallen seines Widerspruches, ist die unmittelbar identische daseiende Einheit Beider, die Materie. Sie erweist sich als die erste Realität des Raumes, als dessen daseiendes Fürsichsein und positives Bestehen, welches anderen Raum ausschließt. Der Punct soll auch ausschließen, aber er thut es noch nicht, denn er ist nur eine abstracte Negation. Die Materie dagegen hat die ausschließende Beziehung auf sich, und somit bildet sie die erste reale Grenze im Raume. Dasjenige, was man die Erfüllung des Raumes und der Zeit zu nennen pflegt, das Greifbare, Fühlbare, Widerstandleistende, das in seinem Sein-für-Anderes für-sich-selbst Seiende, dies besteht in nichts Anderem, als in der Einheit des Raumes und der Zeit überhaupt [1]).

370. Die Materie hält sich gegen ihre Identität mit sich durch das Moment ihrer Negativität, ihrer abstracten Vereinzelung, auseinander. Hierauf beruht ihre Repulsion. Nicht weniger wesentlich ist für sie die negative Einheit dieses außereinander befindlichen Fürsichseins, weil hier das Verschiedene Eins und Dasselbe ist. Aus diesem Grunde gehört ihr die Stetigkeit an und hierauf beruht ihre Attraction. Sie enthält untrennbar beide Momente als deren negative Einheit, als Einzelheit, welche aber von dem unmittelbaren Außereinander der Materie noch unterschieden und darum selbst noch nicht ein materielles Dasein ist. So kommt ihr der Charakter der ideellen Einzelheit, des Mittelpunctes und folglich der Schwere zu. Erst in der schweren Materie zeigt sich die Totalität und das Reelle, woran die Attraction und die Repulsion in der Eigenschaft der ideellen Momente vorhanden sind. Es wäre falsch, ihnen die Bedeutung selbständig für sich bestehender Kräfte beizulegen. Die Materie geht aus ihnen

---

[1]) l. c. S. 258 — 261.

als aus Begriffsmomenten hervor, ist aber das Vorausgesetzte für ihre Erscheinung. Zunächst hat die Materie, insoweit sie bloß die Bestimmungen der Allgemeinheit und der Unmittelbarkeit besitzt, nur einen quantitativen Unterschied und besondert sich in verschiedene Quanta, in Massen, welche nach der oberflächlichen Bestimmtheit des Ganzen oder des Eins als Körper hervortreten. Gleichfalls in der Unmittelbarkeit gefaßt unterscheidet sich der Körper von seiner Idealität, und ist zwar „wesentlich" räumlich und zeitlich, aber im Raum und in der Zeit „vorhanden", so daß er als deren gegen diese Form gleichgültiger Inhalt erscheint. Gemäß der Raumbestimmung, in welcher die Zeit aufgehoben, zeigt sich der Körper als dauernd, gemäß der Zeitbestimmung, in welcher das gleichgültige räumliche Bestehen aufgehoben, als vergänglich, überhaupt als ein ganz zufälliges Eins. Ihm gehört zwar diejenige Einheit an, welche beide Momente in ihrer Entgegensetzung bindet, die Bewegung. Da er jedoch gegen den Raum und die Zeit, so wie gegen deren Beziehung, die Bewegung, gleichgültig sich verhält, so ist ihm diese ebensowohl, wie seine Negation derselben, die Ruhe, äußerlich. Dergestalt besitzt er die Eigenschaft der Trägheit [1]).

371. Wenn der träge Körper äußerlich in Bewegung gesetzt und so auf einen andern bezogen wird, macht er momentan mit diesem einen einzigen Körper aus, denn sie sind Massen von nur quantitativem Unterschiede. Aus diesem Gesichtspunct betrachtet zeigt sich Eine Bewegung für beide Körper. Hierin besteht die Mittheilung der Bewegung. Aber eben so sehr leisten sie sich Widerstand, indem jeder auch als ein unmittelbares Eins vorausgesetzt wird. Auf diesem ihren Fürsichsein gegen einander, welches durch das Quantum der Masse weiter besondert wird, beruht ihre relative Schwere, ihr Gewicht. Extensiv erscheint das angegebene Fürsichsein als eine Menge schwerer Theile, intensiv als ein bestimmter Druck. Indem es die reale Bestimmtheit ist, macht es

---

[1]) l. c. S 262 — 264.

mit der ideellen, der quantitativen Bestimmtheit der Bewegung, mit der Geschwindigkeit die Größe der Bewegung, die sogenannte Kraft derselben als eine einzige Bestimmtheit aus, innerhalb welcher beide Momente, das Gewicht der Masse und die Größe der Geschwindigkeit gegenseitig die Stellen von einander vertreten können. Zum Beispiel, die Masse sei sechs Pfund, die Geschwindigkeit vier, so ist die Kraft vier und zwanzig, und eben so viel beträgt die Kraft, wenn acht Pfund sich mit der Geschwindigkeit „drei" bewegen. Das Gewicht, welches als intensive Größe im Körper selbst an einem Puncte sich concentrirt, macht seinen Schwerpunct aus. Aber dem Körper kommt zufolge seiner Schwere dies zu, seinen Mittelpunct außer sich zu setzen und zu haben. Daher besitzen der Stoß und der Widerstand, so wie die durch sie gesetzte Bewegung, eine substanzielle Grundlage in einem Centrum, welches den einzelnen Körpern gemeinschaftlich angehört und außer ihnen liegt. Jene ihre äußerlich gesetzte accidentelle Bewegung geht an diesem Mittelpunct in die Ruhe über. Das Eigenthümliche dieser Ruhe äußert sich auch, weil das Centrum außerhalb der Materie sich befindet, als ein Streben nach ihm, und gemäß dem Verhältnisse der in besonderen Körpern hervortretenden und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie als ein Druck derselben auf einander. Das bezeichnete Streben in demjenigen Verhältnisse, nach welchem der Körper durch einen relativ leeren Raum von dem Mittelpuncte seiner Schwere getrennt wird, macht den Fall aus. Das Fallen ist die wesentliche Bewegung, in welche jene accidentelle eben so dem Begriffe nach, wie der Existenz nach in Ruhe, übergeht. Hiernach ist es die relativ freie Bewegung, die freie, indem sie durch den Begriff des Körpers gesetzt, die Erscheinung seiner eignen Schwere und ihm daher immanent ist, jedoch zugleich auch eine bedingte, als die nur erste Negation der Aeußerlichkeit. Demzufolge zeigt sich die Entfernung von dem Zusammenhange mit dem Centrum noch als die äußerlich gesetzte, als die zufällige Bestimmung [1]).

---

[1]) l. c. S. 265—267.

372. Der Fall drückt das bloß abstracte Setzen eines einzigen Centrums aus, in dessen Einheit der Unterschied der besonderen Massen und Körper sich als aufgehoben setzt. Die Masse und das Gewicht haben daher in der Größe dieser Bewegung keine Bedeutung. Aber dem einfachen Fürsichsein des Centrums kommt, als dieser negativen Beziehung auf sich selbst, wesentlich die Repulsion seiner selbst zu. Diese Repulsion ist eine formelle in viele ruhende Centra, die Sterne, und eine lebendige, weil sie gemäß den Momentrn des Begriffes determinirt wird und eine wesentliche Beziehung der hiernach unterschieden gesetzten Centra auf einander enthält. Die genannte Beziehung trägt in sich den Widerspruch zwischen ihrem selbständigen Fürsichsein und ihrem Zusammengeschlossensein in dem Begriffe, mithin zwischen ihrer Realität und ihrer Idealität. Die Erscheinung dieses Widerspruches tritt in der Gravitation hervor und ist die absolut freie Bewegung der Himmelskörper. Die Gravitation enthält den wahrhaften und bestimmten zur Idee realisirten Begriff der materiellen Körperlichkeit. Denn in ihr erweist sich die vollständige Durchführung der Momente dieses Begriffes. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt sich wesentlich in besondere Körper und schließt sich zum Momente der Einzelheit oder der Subjectivität als erscheinendes Dasein in der Bewegung zusammen, welche hierdurch unmittelbar ein System mehrerer Körper, ein Sonnensystem ist. In dem Begriff der Schwere sind die beiden Momente des Fürsichseins und der das Fürsichsein aufhebenden Continuität enthalten. Das vernünftige Verständniß derselben wird dadurch verläugnet, daß man sie als besondere Kräfte, entsprechend der Attractiv- und Repulsivkraft, als eine Centripetal- und Centrifugalkraft faßt, welche, wie die Schwere, auf die Körper agiren, und unabhängig von einander zufälligerweise in einem Dritten, dem Körper, zusammenstoßen sollen. Das Sonnensystem, bloß aus dem Gesichtspuncte der Gravitation betrachtet, umfaßt zunächst eine Menge von selbständigen Körpern, welche sich wesentlich auf einander beziehen, indem sie schwer sind, jedoch in dieser Beziehung sich selbst erhalten und ihre Einheit in ein Anderes außer ihnen setzen. So erscheint die Vielheit hier nicht mehr unbestimmt, wie bei den Sternen, sondern der Unterschied ist gesetzt.

Die Bestimmtheit aber besteht allein in dem Unterschiede der absolut allgemeinen und der besonderen Centralität. Aus diesen zwei Bestimmungen ergeben sich die Formen der Bewegung, in denen der Begriff der Materie zur vollständigen Darstellung gelangt. Die Bewegung fällt in den relativen Centralkörper, welcher die allgemeine Bestimmtheit des Ortes in sich enthält, zugleich aber bleibt der Ort desselben auch unbestimmt, insofern er sein Centrum in einem Andern hat. Diese Unbestimmtheit muß gleichfalls ein Dasein erlangen, während der an und für sich bestimmte Ort nur Einer ist. Für die besonderen Centralkörper ist es deshalb auch gleichgültig, an welchem Orte sie sich befinden. Dies kommt dergestalt zum Vorschein, daß sie ihr Centrum suchen, das heißt, ihren Ort verändern. Bewegten sich nun alle in derselben Bahn, so wären sie gar nicht von einander verschieden, sie wären Eins und Dasselbe, jeder nur die Wiederholung des andern, und ihre Verschiedenheit würde hiermit ein leeres Wort sein. Indem sie aber ihren Ort in verschiedenen Entfernungen von einander verändern, kehren sie durch eine Curve in sich zurück. Nur auf diese Weise stellen sie ihre Selbständigkeit gegen den allgemeinen Centralkörper dar, so wie ihre Einheit mit dem Mittelpunkte dadurch, daß sie sich in der gleichen Curve um ihn herum bewegen. Weil in dem Sonnensystem die Schwere, welche die Substanz der Materie bildet, zur Totalität der Form sich entwickelt, hat sie das Außersichsein der Materie nicht mehr außer ihr. Zunächst erscheint die Form nach ihren Unterschieden in den idealen Bestimmungen des Raums, der Zeit und der Bewegung, und nach ihrem Fürsichsein als ein Centrum, welches außerhalb der außer sich seienden Materie seine Stelle hat. Aber in der entfalteten Totalität der Begriffsmomente wird dieses Außereinander als ein schlechthin durch sie determinirtes gesetzt, und die Materie ist außerhalb dieses ihres Außereinanderseins nichts. Auf solche Weise zeigt sich die Form als materialisirt. Umgekehrt betrachtet hat die Materie vermöge der in der Totalität Statt findenden Negation ihres Außersichseins das vorher nur gesuchte Centrum, ihr Selbst, die Formbestimmtheit an ihr selbst erhalten. Hiermit hat ihr abstractes dumpfes Insichsein, welches die Natur der Schwere überhaupt aus-

macht, zur Form sich entschlossen, hat den Charakter der qualificirten Materie angenommen und aus der Sphäre der Mechanik in die der Physik sich erhoben [1]).

c. Physik.

373. Im Bereiche der Physik gelangen die Körper unter die Macht der Individualität. Die Materie tritt in die Individualität ein, indem sie das Fürsichsein dergestalt sich aneignet, daß es in ihr entwickelt und daß sie hierdurch an ihr selbst bestimmt wird. Sie entreißt sich auf diese Weise der Schwere und determinirt durch die ihr immanente Form ihre Räumlichkeit der Schwere gegenüber, welcher vorher, als einem im Verhältniß zu ihr anderen und von ihr nur gesuchten Centrum, dieses Bestimmen zukam. Für die Eintheilung des Inhaltes der vorliegenden Sphäre legt Hegel seinen dialektischen Ternarius dergestalt zum Grunde, daß erstens die „allgemeine Individualität," die Eigenthümlichkeit der unmittelbaren freien physischen Qualitäten, zweitens die „besondere Individualität", die Beziehung der Form als physischer Bestimmung auf die Schwere und also die Determination der Schwere durch sie, und drittens die „totale freie Individualität" den Gegenstand seiner Exposition ausmachen soll. Dabei wird von Hegel bemerkt, in dem Gebiete der Physik sei der Begriff nicht, wie in der Mechanik, auf unmittelbare Weise vorhanden, auch trete er hier nicht, wie in der Organik, real hervor, sondern er halte sich hinter der Existenz verborgen und bekunde sich lediglich als das verknüpfende Band der Nothwendigkeit, während das Erscheinende begriffslos bleibe. Zuerst bestehe begriffsmäßig innerhalb dieser Sphäre die Mannigfaltigkeit der Formunterschiede beziehungslos und selbständig gegen einander. Zweitens erscheine die Individualität in der Differenz, im Gegensatze. Erst auf der dritten Stufe werde sie zur Herrin über die Formunterschiede [2]).

---

[1]) l. c. §. 268–271.

[2]) l. c. §. 272.

374. Die Physik der allgemeinen Individualität erklärt unter der Kategorie der unmittelbaren freien physischen Qualitäten zunächst diejenigen Qualitäten, welche unmittelbar außer einander in selbständiger Weise auftreten, die nunmehr physisch bestimmten himmlischen Körper, hierauf diejenigen, welche auf die individuelle Einheit ihrer Totalität bezogen sind, die physischen oder physikalischen Elemente, nämlich die Luft, das Feuer, das Wasser und die Erdigkeit, endlich den Proceß derselben, den meteorologischen Proceß, mit der Bedeutung, daß er das Individuum der physischen Elemente hervorbringt. Die Bestimmungen des Begriffes erhalten jetzt Materialität. Das Fürsichsein der Materie findet seinen Einheitspunct. Indem die Materie dergestalt als fürsichseiendes Fürsichsein dasteht und das Uebergehen der Bestimmungen, das Schwinden derselben in einander selbst geschwunden ist, so treten wir nach der logischen Betrachtungsweise in die Sphäre des Wesens ein. Für die erste qualificirte Materie erklärt Hegel die Materie, insofern sie reine Identität mit sich, Einheit der Reflexion-in-sich, somit nur die erste, selbst noch abstracte Manifestation sei. Indem sie in der Natur dasei, so enthalte sie die Beziehung auf sich als selbständig gegen die übrigen Bestimmungen der Totalität. Dieses existirende allgemeine Selbst der Materie sei das Licht, als Individualität der Stern, und als Moment einer Totalität die Sonne. Hegel meint von den Sternen und von der Sonne, daß in ihnen nur Lichtmaterie angetroffen werden könne mit völligem Ausschlusse derjenigen Naturerzeugnisse, welche in sich gegangen sind, der concreten Gestalten, welche sich für sich gegen das Allgemeine behaupten. Die Frömmigkeit sei in einem Irrthum befangen, indem sie die Sterne, die Sonne und den Mond zum Wohnplatze von Menschen, von Thieren und Pflanzen machen wolle, dazu könne es nur der Planet bringen. Die Materie im Gegensatze gegen ihr reines allgemeines Selbst ist ihm das eben so rein Selbstlose, die Finsterniß, das Verhältniß der letzteren zum Licht das der reinen Entgegensetzung, daher beide als positiv und als negativ sich zu einander verhalten. Das Dunkle, zunächst das Negative des Lichtes, enthält den Gegensatz gegen dessen abstract identische Idealität, daher auch den Gegensatz an ihm

selbst. Demzufolge hat es materielle Realität und zerfällt in sich in die Zweiheit erstlich der körperlichen Verschiedenheit, das heißt, des materiellen Fürsichseins, der Starrheit, und zweitens der Entgegensetzung als solcher, welche für sich, weil von der Individualität nicht gehalten und bloß in sich zusammengesunken, die Auflösung und die Neutralität darstellt. Auf dem ersten dieser beiden Momente beruht der lunarische, auf dem zweiten der kometarische Körper. Der Körper der Starrheit, des formellen Fürsichseins, welchem die im Gegensatze befangene Selbständigkeit und deshalb keine Individualität angehört, verhält sich dem gemäß dienend, er ist der Trabant eines anderen, in welchem er seine Achse hat. Dagegen ist der Körper der Auflösung, das Gegentheil der Starrheit, in seinem Verhalten ausschweifend. In seiner excentrischen Bahn, wie in seinem physikalischen Dasein, repräsentirt er die Zufälligkeit. Die Kometen zeigen sich daher als eine oberflächliche Concretion, welche eben so zufällig sich wieder zerstäuben mag [1]).

375. Der nachgewiesene Gegensatz zwischen der Starrheit und der Auflösung in sich zurückgegangen und zur Einheit verknüpft macht die Erde oder den Planeten überhaupt aus. Der Planet ist der Körper der individuellen Totalität, in welcher einerseits die Starrheit zu einer Trennung in reale Unterschiede sich aufgeschlossen hat, und andrerseits die Auflösung durch den selbstischen Einheitspunct zusammengehalten wird. Die Bewegung des Planeten, die Achsendrehung um sich und zugleich der Umschwung um einen Centralkörper, ist die concreteste und drückt die Lebendigkeit aus. Dagegen erscheint in der Lichtnatur des Centralkörpers die abstracte Identität, deren Wahrheit, wie die des Denkens, erst in der concreten Idee, in der Individualität, zum Ausdrucke gelangt. Der Planet erweist sich als das wahrhafte Prius, als die Subjectivität, worin die an den Trabanten und an den Kometen hervortretenden Unterschiede bloß in der Eigenschaft ideeller Momente sich

[1]) l. c. §. 273—279.

finden, und worin die Lebendigkeit erst zum Dasein kommt. Die Sonne dient dem Planeten, wie überhaupt Sonne, Mond, Kometen und Sterne nur Bedingungen der Erde sind. Man darf hiernach nicht annehmen, daß die Sonne den Planeten hervorgebracht und ihn etwa ausgestoßen habe. Vielmehr existirt das ganze Sonnensystem zumal, und die Sonne wird nicht weniger erzeugt, als sie erzeugend wirkt. Der Planet enthält an ihm als unterworfene Momente die Bestimmungen der elementarischen Totalität, welche unmittelbar in der Eigenschaft frei für sich bestehender Körper existiren, die Luft, das Feuer, das Wasser und das Erdige. In ihrem Unterordnungsverhältniß machen sie die allgemeinen physikalischen Elemente des Planeten aus, und zeigen sich als allgemeine Naturexistenzen, welche nicht mehr selbständig und doch noch nicht individualisirt sind. Hegel charakterisirt sie folgendermaßen in seiner dialektischen Weise. Die Luft gilt ihm für das Element der unterschiedlosen Einfachheit, für die negative, zum selbstlosen Moment eines Andern herabgesetzte Allgemeinheit. Das Feuer und das Wasser dagegen sollen die Elemente des Gegensatzes sein, jenes das in der Individualität als Moment gesetzte Fürsichsein, die fürsichseiende Unruhe der Individualität, dieses der in sich zusammengegangene, selbstlos ohne fürsichseiende Einzelheit vorhandene Gegensatz. Endlich für das Element des entwickelten Unterschiedes und der individuellen Bestimmung desselben gibt er das Erdelement aus, das zunächst, insofern es von den anderen Momenten verschieden sei, noch unbestimmt erscheine, jedoch mit dem Charakter der Totalität, welche die übrigen Elemente in individueller Einheit zusammenhalte, die zum Proceß sie anfachende und den Proceß festhaltende Macht ausübe [1]).

376. Von der individuellen Identität, an welche die differenten Elemente mit ihrer Verschiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden sind, lehrt Hegel nun weiter, daß sie eine Dialektik enthält, in der das physikalische Leben der Erde, der

---

1) l. c. §. 280—285.

meteorologische Proceß, besteht. In diesem Processe werden die unselbständigen Momente, die Elemente erzeugt und als existirende gesetzt, in ihm allein haben sie ihre Fortdauer. Die Erde macht sich in ihm als die negative Einheit der außer einander seienden abstracten Elemente geltend, folglich als eine reale Individualität. Die Einheit dieser Individualität erweist sich als die immanente Form, durch welche die Materie für sich gegen ihre Schwere determinirt wird. Hieraus erwächst in folgenden Weisen ein Verhältniß zwischen der räumlichen Bestimmtheit und der ihr zugehörigen schweren Materie. Erstens ist dasselbe das abstract einfache und damit ein bloß quantitatives, die specifische Schwere oder die Dichtheit der Materie, ein Verhältniß des Gewichtes der Masse zu dem Volumen. Ihm zufolge reißt sich das Materielle als selbstisch los von der abstracten Beziehung zu dem Centralkörper, von der allgemeinen Schwere, hört auf, die gleichförmige Erfüllung des Raumes zu sein, und setzt dem abstracten Außereinander ein specifisches Insichsein entgegen. Zweitens ist es eine specifische Weise der räumlichen Beziehung der materiellen Theile auf einander, die Cohäsion. Drittens ist es diese Beziehung für sich als existirende Idealität, und zwar theils als das bloß ideelle Aufheben der Cohäsion, so ergibt sie den Klang, theils als reelles Aufheben der Cohäsion, so ergibt sie die Wärme. Die Wärme oder die Temperatur überhaupt ist zunächst die noch abstracte, in ihrer Existenz und in ihrer Determination bedingte Auflösung der specificirten Materialität. Indem sie sich aber ausführt, sich in der That realistrt, gewinnt das Verzehren der körperlichen Eigenthümlichkeit die Existenz der reinen physischen Idealität, der frei werdenden Negation des Materiellen, und tritt als Licht hervor, jedoch als Flamme, als an die Materie gebundene Negation der Materie. Die Entwickelung der realen, die Form an ihr enthaltenden Materie geht dergestalt mit ihrer Totalität in die reine Idealität ihrer Bestimmungen über, in die mit sich abstract identische Selbstischkeit, welche in diesem Kreise der äußerlichen Individualität selbst — als Flamme — äußerlich wird und so verschwindet. Die Bedingtheit dieser Sphäre besteht darin, daß die Form als ein Specificiren der schweren Materie sich er-

wies, und daß die Individualität erst an sich Totalität war. In der Wärme aber wird das Moment der realen Auflösung der Unmittelbarkeit gesetzt, das Moment des Aufhebens der zunächst vorhandenen Gleichgültigkeit des specificirten Materiellen gegen einander. Daher zeigt sich jetzt die Form als Totalität dem gegen sie widerstandslosen Materiellen immanent. Die Selbstischkeit ist als die unendliche sich auf sich beziehende Form in die Existenz getreten, sie verschwindet bloß als bedingte. Die unterschiedenen Bestimmungen haben ihre Unmittelbarkeit, hiermit den Charakter der Bedingung, verloren. Die Form erhält sich in der ihr unterworfenen Aeußerlichkeit und besitzt, als die Totalität, welche das Materielle frei bestimmt, die Eigenthümlichkeit der totalen und freien Individualität [1]).

377. Die totale Individualität ist erstens in ihrem Begriff die unmittelbare Gestalt als solche und das abstracte Princip derselben, welches in freier Existenz erscheint, ist der Magnetismus. Zweitens bestimmt sie sich zum Unterschied, zu den besonderen Formen der körperlichen Totalität. Diese individuelle Besonderung, zum Extreme gesteigert, tritt in der Elektricität hervor. Drittens zeigt sich die Realität der genannten Besonderung in dem chemisch differenten Körper und in der Beziehung desselben, mithin in derjenigen Individualität, welche Körper zu ihren Momenten hat und sich als Totalität realisirt. Hierin besteht der chemische Proceß. In ihm, wie er bereits oben aus dem logischen Gesichtspuncte bezeichnet worden, kommen die Objecte, hier näher bestimmt die Körperstoffe als differente, specifisch verschiedene mit dem Streben zum Vorscheine, sich zu vereinigen, das einseitige Bestehen des einander Entgegengesetzten, des unmittelbar Aeußerlichen und unmittelbar Selbständigen aufzuheben, und sich im Dasein zu dem realen Ganzen zusammenzuschließen, welches das Sein dem Begriff nach ist. Aber der Proceß geht in ein Product über, in welchem er aufgehoben wird, und mit dem Product ist die Un-

[1]) l. c. S. 286 — 306.

mittelbarkeit des Differenten wieder da, die aufgehoben werden soll. Er trägt zwar im Allgemeinen den Charakter des Lebens. Denn der individuelle Körper wird in seiner Unmittelbarkeit eben so sehr aufgehoben, als hervorgebracht. Demzufolge verharrt der Begriff nicht mehr bloß in der Tiefe der inneren Nothwendigkeit, sondern er kommt zur Erscheinung. Jedoch bewegen sich seine Momente bloß als äußerliche Bedingungen. Das sich Scheidende zerfällt in Producte, die gegen einander gleichgültig sind, das Feuer erlischt in dem Neutralen und facht sich in diesem nicht wieder an. Der Anfang und das Ende des Processes sind von einander verschieden. Dies macht seine ihn vom Leben abhaltende und unterscheidende Endlichkeit aus. Indessen er besitzt selbst die Bedeutung, jene unmittelbaren Voraussetzungen, die Grundlagen seiner Aeußerlichkeit und Endlichkeit, als negirte zu setzen. Er verändert die Eigenschaften der Körper, welche als Resultate einer besonderen Stufe des Processes erscheinen, auf einer anderen Stufe, und setzt die Bedingungen zu Producten herab. Was daher im Allgemeinen durch ihn gesetzt wird, ist die Relativität der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften. Hiermit wird das gleichgültig vorhandene Körperliche zu einem bloßen Momente der Individualität, und der Begriff tritt auf in der ihm entsprechenden Realität. In ihr besteht der Organismus. Er ist die aus der Besonderung der unterschiedenen Körperlichkeiten sich hervorbringende concrete Einheit mit sich, und ihm gehört der unendliche sich selbst anfachende und unterhaltende Proceß, nämlich die Thätigkeit an, theils die einseitige Form der Beziehung auf sich zu verneinen und sich in die Momente des Begriffs zu zerlegen, theils diese Momente in jene Einheit zurückzuführen [1]).

### d. Organik.

378. In dem Organismus ist die Idee zur Existenz, zunächst zu der unmittelbaren Existenz gelangt, welche, wie wir schon in der Logik erkannt haben, das Leben ist. Das Leben zeigt sich

[1]) l. c. S. 307—336.

den Begriffsmomenten gemäß erstens als Gestalt, als das allgemeine Bild des Lebens in dem geologischen Organismus. Zweitens spricht es sich als besondere formelle Subjectivität in dem vegetabilischen Organismus aus. Drittens erhebt es sich zur einzelnen concreten Subjectivität in dem animalischen Organismus. Der Idee kommt die Wahrheit und Wirklichkeit nur zu, insofern sie in der Subjectivität sich befindet, insofern sie die Aeußerlichkeit der Objectivität durch die ihr immanente Dialektik in die Subjectivität zurückbringt. Daher ist das Leben als bloß unmittelbare Idee noch außer sich, ist ein Nicht-Leben, gleichsam der Leichnam des Lebensprocesses, der Organismus als die Totalität der unlebendig existirenden, mechanischen und physikalischen Natur. Unterschieden hiervon beginnt die subjective Lebendigkeit, das eigentlich Lebendige in der vegetabilischen Natur. Jedoch zerfällt hier noch das Individuum, als außersichseiend, in Glieder, welche selbst Individuen sind. Erst der animalische Organismus hat sich zu solchen Unterschieden der Gestaltung entwickelt, die wesentlich nur als seine Glieder existiren. Dadurch besitzt er den Charakter des Subjectes. Die Lebendigkeit, weil sie die natürliche ist, zerfällt hier in die unbestimmte Vielheit von Lebendigen, welche an ihnen selbst subjective Organismen sind. Bloß in der Idee erweisen sie sich als Ein Leben, als Ein organisches System desselben [1]).

379. Der erste Organismus also, welcher zunächst in der Eigenschaft des unmittelbaren oder an sich seienden dasteht, existirt demzufolge nicht als ein Lebendiges. Das Wesen des Lebens besteht in der Subjectivität und in dem Proceß, in einer sich mit sich vermittelnden Thätigkeit. Von dem Standpuncte desselben aus betrachtet hat das erste Moment seiner Besonderung die Bedeutung, sich selbst zu seiner Voraussetzung zu machen, sich so die Weise der Unmittelbarkeit zu geben und in ihr seine Bedingung und sein äußeres Dasein sich gegenüberzustellen. Die von der subjectiven Totalität ihr vorausgesetzte unmittelbare Totalität umfaßt lediglich die Gestalt des Organismus, den Erdkörper und in ihm das

---

[1]) l. c. §. 337.

allgemeine System der individuellen Körper. Das Andere zu dem allgemeinen Leben der Erde ist das Reich des eigentlich organisch-Lebendigen, welches sich in seiner Gattung fortsetzt. Dieses enthält zunächst die vegetabilische Natur, die unterste Stufe des Fürsichseins, der Reflexion-in-sich. Hier wird die Subjectivität, der zufolge das Organische als Einzelnes existirt, zu einem objectiven Organismus entwickelt, zu einem Leib, welcher sich in Theile gliedert, die von einander unterschieden sind. Die Pflanze stellt die nur unmittelbare subjective Lebendigkeit dar. Daher sind in ihr der objective Organismus und dessen Subjectivität noch unmittelbar identisch. Demzufolge zeigt sich an dem vegetabilischen Subjecte der Proceß der Gliederung und der Selbsterhaltung als ein Außersichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur den Boden darbietet, als die subjective Einheit von Gliedern ausmacht. Jeder Theil, zum Beispiel die Knospe, der Zweig, ist auch die ganze Pflanze. Dem gemäß drückt sich in der Verschiedenheit der organischen Theile nur eine oberflächliche Metamorphose aus, und der eine kann leicht in die Function des anderen übergehen. Der Lebensproceß der Pflanze muß seinem logischen Begriffe gemäß die ihm eigenthümliche Einheit in drei unterschiedenen Processen darstellen, in dem Gestaltungs-, dem Assimilations- und dem Gattungsproceß. Was durch den letzteren im Begriffe gesetzt wird, besteht darin, daß er die mit sich selbst zusammengegangene Individualität darstellt. Er läßt die Theile, welche zunächst als Individuen existiren, auch als die der Vermittelung angehörige und in ihr vorübergehende Momente erscheinen, wodurch die unmittelbare Einzelheit und das Außereinander des vegetabilischen Lebens aufgehoben wird. Dieses Moment der negativen Bestimmung begründet den Uebergang in den höheren, den wahrhaften, den thierischen Organismus, in welchem die äußere Gestaltung mit dem Begriff übereinstimmt, so daß die Theile wesentlich Glieder sind und daß die Subjectivität als die durchdringende Einheit des Ganzen existirt [1]).

---

[1]) l. c. §. 338—349.

380. Die thierisch organische Individualität hat ihre Existenz in der Form der Subjectivität und enthält die beiden constitutiven Merkmale, erstens, daß bei ihr die Aeußerlichkeit der eignen Gestalt zu einer Totalität von Gliedern idealisirt ist, und zweitens, daß der Organismus bei seinem Processe nach Außen die Einheit des Selbstes in sich behauptet. Die animalische Natur stellt in der Wirklichkeit und Aeußerlichkeit der unmittelbaren Einzelheit zugleich ein in sich reflectirtes Selbst der Einzelheit und eine in sich seiende subjective Allgemeinheit dar. Im Thier existirt die wahrhaft subjective Einheit, eine einfache Seele, die Unendlichkeit der Form in sich selbst, welche in die Aeußerlichkeit des Leibes ausgelegt ist, während diese wieder mit einer unorganischen Natur, mit einer äußerlichen Welt im Zusammenhange steht. Die thierische Subjectivität erhält in ihrer Leiblichkeit und in dem Berührtwerden von einer äußeren Welt sich selbst, und bleibt hierin als das Allgemeine bei sich selbst. Das Leben des Thieres drückt dergestalt als Höhepunct der Natur den absoluten Idealismus aus, dem es zukommt, die Bestimmtheit seiner Leiblichkeit auf eine vollkommen flüssige Weise in sich zu begreifen, das Unmittelbare der Körperlichkeit dem Subjectiven einzuverleiben und einverleibt zu haben. Dem Thiere gehört die zufällige Selbstbewegung an, weil seine Subjectivität, wie das Licht, die der Schwere entrissene Idealität ist, eine frei gewordene Zeit, welche der reellen Aeußerlichkeit entnommen sich nach innerem Zufall aus sich selbst zum Orte bestimmt. Hiermit hängt auf das genaueste zusammen, daß das Thier Stimme besitzt, indem seine Subjectivität, die verwirklichte Idealität oder Seele, über die abstracte Idealität der Zeit und des Raums die Herrschaft übt und die Selbstbewegung als ein freies Erzittern in sich selbst vollzieht. Außerdem kommen ihm zu: die animalische Wärme, welche auf dem fortwährenden Auflösungsproceß der Cohäsion und des selbständigen Bestehens der Theile in der fortdauernden Erhaltung der Gestalt beruht, ferner eine unterbrochene Intussusception, als das sich individualisirende Verhalten zu einer individuellen unorganischen Natur, und vornehmlich das Gefühl, der Ausdruck der in der Bestimmtheit sich unmittelbar allgemeinen, einfach bei sich blei-

benden und sich erhaltenden Individualität, der existirenden Idealität des Bestimmtseins [1]).

381. Der thierische Organismus ist die lebendige Allgemeinheit und mithin der Begriff, welcher durch seine drei Momente als durch Schlüsse hindurchgeht, deren jeder an sich die gleiche Totalität der substanziellen Einheit und zugleich nach der Formbestimmung den Uebergang in die anderen enthält, so daß erst aus diesem Processe die Totalität als die existirende hervorgeht. Lediglich als dieses sich Reproducirende, nicht als Seiendes, ist und erhält sich das Lebendige, es ist nur, indem es sich zu demjenigen macht, was es ist, es erweist sich als den vorausgehenden Zweck, welcher selbst nur das hervorgehende Resultat ist. Demnach haben wir den thierischen Organismus, wie den vegetabilischen, aus folgenden drei Gesichtspuncten zu betrachten. Erstens ist er nach dem Momente der Einzelheit die individuelle Idee, welche in ihrem Processe sich nur auf sich selbst bezieht und innerhalb ihrer selbst sich mit sich zusammenschließt, so den Gestaltungsproceß ausübend, sich selbst als Individuum „gestaltend." Zweitens ist er nach dem Momente der Besonderheit die zu ihrem Andern, ihrer unorganischen Natur sich verhaltende und dieselbe ideell in sich setzende Idee, welche folglich die „Assimilation" vollzieht. Drittens ist er nach dem Momente der Allgemeinheit die Idee, die in dem „Gattungsprocesse" zu dem Andern, welches gleichfalls ein lebendiges Individuum ist, und hiermit in dem Andern zu sich selbst im Verhältniß steht. Das allgemeine Product der Begattung ist nach dem Begriffe die negative Identität der differenten Einzelheiten, die gewordene Gattung, welche von dem Einzelnen, dessen Differenz in dem Product untergegangen, verschieden und ein geschlechtsloses Leben ist. Jedoch nach der natürlichen Seite ist das Product nur an sich diese Gattung und ist selbst ein unmittelbares Einzelnes, welches die Bestimmung hat, zu derselben natürlichen Individualität, zu der gleichen Differenz und Vergänglichkeit sich zu entwickeln. Hiermit geht der Pro-

---

[1]) l. c. §. 350. u. 351.

ceß der Fortpflanzung in die schlechte Unendlichkeit des Progresses aus. Die Gattung aber erhält sich durch den Untergang der Individuen. Auf solche Weise hat der thierische Organismus seinen Kreis durchlaufen und erweist sich nunmehr als das geschlechtslose Allgemeine, welches befruchtet ist. Er hat sich zur absoluten Gattung erhoben, welche den Tod jedes einzelnen Individuums in sich schließt. Der Proceß der Selbstvermittelung der Gattung mit sich erfolgt durch ihre Sonderung in Individuen und durch das Aufheben des Unterschiedes, durch die Vereinigung derselben. Indem aber die Gattung die Gestalt äußerer Allgemeinheit, der unorganischen Natur gegen das Individuum annimmt, bringt sie auf abstract negative Weise sich an ihm zur Existenz. Der einzelne Organismus kann in jenem Verhältniß der Aeußerlichkeit seines Daseins ebensowohl seiner Gattung auch nicht entsprechen, als in sich zurückkehrend in ihr sich erhalten. In der Krankheit, in welcher das Thier mit einer unorganischen Potenz verwickelt und in einem seiner besonderen Systeme oder Organe gegen die Einheit seiner Lebendigkeit festgehalten wird, besitzt sein Organismus als Dasein eine quantitative Stärke, der zufolge derselbe entweder die Entzweiung zu überwinden, oder ihr zu unterliegen fähig ist. Ueberhaupt aber wird durch die Ueberwindung einzelner Unangemessenheiten die allgemeine Unangemessenheit nicht aufgehoben, welche dem Individuum darin zukommt, daß es als Thier innerhalb der Natur steht, daß seine Idee die unmittelbare und daß seine Subjectivität nur an sich, aber nicht für sich selbst der Begriff ist. Daher bleibt die innere Allgemeinheit im Bezug auf die natürliche Einzelheit des Lebendigen die negative Macht, von welcher es Gewalt erleidet und vermöge welcher es untergeht, weil sein Dasein als solches selbst nicht diese Allgemeinheit in sich trägt, folglich nicht die entsprechende Realität derselben ist. Jedoch hebt der Tod des lebendigen Individuums den formellen Gegensatz zwischen der unmittelbaren Einzelheit und der Allgemeinheit an dem Individuum auf. Die Subjectivität macht in der Idee des Lebens den Begriff aus. Sie ist kraft dessen an sich das absolute Insichsein der Wirklichkeit und die concrete Allgemeinheit, und durch das nachgewiesene Aufheben der Unmittelbarkeit ihrer Realität ist sie mit sich selbst zusammengegangen. Dergestalt wird das letzte Außersich-

sein der Natur aufgehoben und der Begriff, welcher in ihr nur „an sich" ist, erhebt sich dadurch zum „Fürsichsein." Auf solche Weise geht die Natur in ihre Wahrheit über, in die Subjectivität des Begriffes, deren Objectivität selbst in der aufgehobenen Unmittelbarkeit der Einzelheit, in der concreten Allgemeinheit besteht. Hiermit wird der Begriff gesetzt, welcher die ihm entsprechende Realität, den Begriff selbst zu seinem Dasein hat. Dies ist der Geist. Mit der Nachweisung seines Hervortretens aus der Natur hat die philosophische Naturbetrachtung ihre Grenze erreicht und zugleich ihren Uebergang zu der dritten Hauptsphäre des speculativen Denkens, zu der Geistesphilosophie, vollzogen [1]).

### 3) Geistesphilosophie.

#### a. Begriff des Geistes und Eintheilung dieser Sphäre.

382. Der Natur gegenüber ist auf eine für uns bereits einleuchtende Weise in der Idee das Moment gesetzt, aus ihrer Aeußerlichkeit in sich selbst zum Fürsichsein zurückzukehren. Die zu ihrem Fürsichsein gelangende Idee, deren Object ebensowohl als deren Subject in dem Begriff besteht, ist der Geist. Er ist seinem Wesen nach die absolute Freiheit der Idee und ihre vollständige Existenz, und zwar ist er dies als der absolute Geist, welcher seine Allgemeinheit in der Totalität der besonderen und individuellen Geister darstellt. Diese Geister sind die endlichen, in ihm gesetzten, auftretenden und wieder verschwindenden Momente seiner selbst. Was er an sich oder seinem Wesen nach ist, dies wird erst dadurch verwirklicht, daß er durch eine Reihe besonderer Bestimmungen und Stufen hindurch gehend sich entwickelt, von denen immer die untergeordnete ein Moment, eine Grundlage und Bedingung der höheren ausmacht. Die Hauptstufen seiner Entfaltung sind folgende. Erstens tritt er als subjectiver Geist in dem Erkennen und Handeln der Einzelnen hervor. Hier lebt er in der Form der Beziehung

---

[1]) l. c. §. 352—376.

auf sich selbst, und erreicht innerhalb seiner die ideelle Totalität der Idee. Zweitens erweist er sich als objectiver Geist in den rechtlichen und sittlichen Gesetzen und Institutionen. Hier befindet er sich in der Form der Realität als einer Welt, welche die Freiheit unter der Gestalt einer vorhandenen Nothwendigkeit ist. Drittens steigt er als absoluter Geist in der an und für sich seienden Einheit seiner Objectivität und seiner Idealität oder seines Begriffes zu seiner vollständigen Wahrheit empor. Die zwei ersten Theile der Geisteslehre, indem sie den subjectiven und den objectiven betrachten, umfassen den endlichen Geist. Zwar ist der Geist die unendliche Idee, aber die Endlichkeit hat hier ihre Bedeutung in der Unangemessenheit, welche der Realität hinsichtlich auf den Begriff zukommt, mit der näheren Determination, daß sie ein Scheinen innerhalb seiner ist. Diesen Schein setzt der Geist als seine Schranke, um durch Aufhebung derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu besitzen und zu wissen, um also schlechthin manifestirt zu sein. Die verschiedenen Stufen der Thätigkeit des Geistes erweisen sich als eben so viele Fortschritte in seiner Befreiung von der Schranke. In der absoluten Wahrheit seiner Thätigkeit sind die drei Momente, erstlich das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, zweitens das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten, und drittens die Befreiung von ihr Eins und Dasselbe [1]).

383. Der Geist, welchem das höchste, das absolute Sein zukommt, besteht nur als Thätigkeit, das heißt, indem er sich setzt, sich hervorbringt, zum Fürsichsein gelangt. In dieser seiner Thätigkeit besitzt er den Charakter des wissenden, und lediglich als wissender hat er seine Wesenheit und seine Realität. Das Material, worin der Begriff, gleichsam als der Plan, sich ausführt, welches er sich zu eigen macht und sich gemäß bildet, ist das menschliche Bewußtsein. So hat zum Beispiel das Recht seine Bedeutung und Wirklichkeit darin, daß es im Geist existirend den Willen der Men-

---

[1]) Encyclop. §. 385. u. 386. Vergl. Vorles. üb. d. Philos. der Relig. 2te Aufl. S. 26—28. 74—76.

schen einnimmt, daß sie von ihm als von der Norm ihres Willens wissen. In solcher Weise erst verwirklicht sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als eine Form des Begriffes gesetzt war. Das Zusichkommen des Geistes ist eine Bewegung, eine Vermittelung seiner selbst. Seine Lebendigkeit erweist sich überhaupt in dem Unterschied und Zusammenhang dieser beiden Momente, daß er zuerst an sich oder in seinem Begriff ist, und alsdann in die Existenz tritt, sich entwickelt und reift, den Begriff seiner selbst realisirt, so daß dasjenige, was an sich ist, sein Begriff für ihn selbst wird. Das Kind existirt noch nicht als ein vernünftiger Mensch, besitzt bloß Anlage, ist erst nur an sich Vernunft und Geist. Durch seine Erziehung, durch seine Bildung verwirklicht es sich hierzu. Der Geist muß folglich sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes sein, seine Momente in Unterschied bringen, sich auslegen. Die so zu setzenden Unterschiede drücken keine anderen Bestimmungen aus, als welche der Begriff selbst in sich enthält. Aber die Entfaltung der Unterschiede und der Verlauf der Richtungen, welche sich hieraus ergeben, ist der Weg des Geistes, um zu sich zu kommen, während er selbst das Ziel ist. In der Erreichung dieses Endpunctes, daß er sich faßt, sich Gegenstand wird, wie er an sich ist, daß er zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst kommt, besteht erst sein wahrhaftes Sein. Der Proceß nun des sich producirenden Geistes, der Gang desselben enthält verschiedene Stufen oder Stationen. Er ist nicht vom Hause aus am Ziel. Das Vollkommenste muß die Bahn zum Ziele durchlaufen, um es zu erringen [1]).

### b. Der subjective Geist.

384. Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Die Bestimmung des „gewordenen Geistes" hat den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und daß der Geist zunächst als diese nicht mehr in leiblicher Ein-

[1]) Vorles. üb. d. Philos. d. Relig. Einl. S. 74. u. 75.

zelheit außer sich seiende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit sich voraussetzt, in welcher er noch nicht „Geist," sondern „Seele" ist. In dieser Form macht die Exposition seiner Eigenthümlichkeiten den Gegenstand der Anthropologie aus. Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern sie ist die allgemeine Immaterialität, das einfache ideelle Leben der Natur. Sie umfaßt die Substanz und absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes. Der Geist findet in ihr den gesammten Stoff seiner Bestimmungen, und sie bleibt deren durchdringende identische Idealität. Aber in dieser noch abstracten Form erscheint sie gleichsam nur als der Schlaf des Geistes, der „passive Nus" des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist. Zuerst in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit ist sie die natürliche, die nur seiende oder schaffende Seele. Als solche besitzt sie theils gewisse natürliche Qualitäten, denen zufolge sie an dem allgemeinen planetarischen Leben, an dem Unterschiede der Klimate, an dem Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, und dergleichen mehr, Antheil nimmt, den allgemeinen Racenverschiedenheiten und besonderen Localverschiedenheiten unterliegt, und durch mannigfache Eigenthümlichkeiten des Temperaments, des Talentes, des Charakters und der Physiognomie in den Familien und in den einzelnen Individuen näher determinirt wird. Theils wird sie in ihrer Individualität von gewissen natürlichen Veränderungen betroffen. Hierher gehören: der natürliche Verlauf der Lebensalter, das Geschlechtsverhältniß, der Wechsel des Wachens und des Schlafes. Theils endlich gehört ihr die Empfindung an, die Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußtlosen und verstandlosen Individualität, in welcher alle Bestimmtheit noch die Eigenthümlichkeit der Unmittelbarkeit trägt. Zweitens tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Sein, und ist die träumende und sich eingewöhnende Seele. Sie bekundet sich in dem psychischen Verhältnisse des Embryo zur Mutter, ferner in dem animalischen Magnetismus und in anderen mit ihm verwandten Zuständen. Ihr gehört das Selbstgefühl und die Gewohnheit an. Drittens gelangt sie in ihrem unmittelbaren leiblichen Sein zur Wirklichkeit und besitzt den vollständigen Charakter der gestalteten und empfin-

denden Seele. Sie existirt in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und diese ist ihr Prädicat, in welchem als dem unselbständigen das Subject sich nur auf sich bezieht. Die Aeußerlichkeit stellt dem gemäß nicht sich selbst, sondern die Seele dar, und ist deren Ausdruck und Zeichen. In der Eigenschaft dieser Identität des Innern und des Aeußeren ist die Seele die wirkliche. Sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen gibt, und hiermit menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck besitzt [1]).

385. Dadurch daß der Geist, indem die Leiblichkeit bloß als die Verwirklichung der Seele hervortritt, das ihm entgegengesetzte Sein aufhebt und es zu dem seinigen bestimmt, verliert er mit dem Charakter seiner Unmittelbarkeit die Bedeutung der Seele. Vermöge der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühles wird die wirkliche Seele als die für sich seiende Idealität ihrer Bestimmtheiten gesetzt, welche in ihrer Aeußerlichkeit in sich „erinnert“ und die unendliche Beziehung auf sich ist. In diesem Fürsichsein der freien Allgemeinheit der Seele besteht das höhere Erwachen des noch an sich seienden Geistes zum Ich. Das Ich ist das denkende und das Subject für sich, und zwar auf bestimmte Weise das Subject seines Urtheiles, in welchem es die Totalität seiner Bestimmungen als ein Object, als eine ihm äußere Welt von sich ausschließt und sich darauf bezieht,' aber so, daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt wird. Hierauf beruht das Bewußtsein. Der Geist hat als Ich den Charakter des Wesens. Indem aber die Realität in der Sphäre des Wesens aus dem Verhältniß besteht, gehört dem Bewußtsein nur das Erscheinen des Geistes an. Daher gibt die philosophische Betrachtung der auf dieser Stufe dem Geiste zukommenden Determinationen den Inhalt seiner „Phänomenologie.“ Seine Erscheinung als Bewußtsein geht begriffsmäßig durch drei Hauptstufen hindurch,

---

[1]) Encyclop. §. 388 — 411.

deren Ziel darin besteht, daß er diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch machen, daß er die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit erheben soll. Die erste dieser Stufen ist das Bewußtsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen hat. Die zweite ist das Selbstbewußtsein, für welches Ich der Gegenstand ist. Die dritte ist die Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins, darin sich aussprechend, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst und sich selbst als den an und für sich bestimmten anschaut. Diese Einheit ist die Vernunft, der Begriff des Geistes [1]).

386. Das Bewußtsein überhaupt oder als solches ist zunächst das unmittelbare, das sinnliche, welches die Gegenstände so auffaßt, wie sie unmittelbar als einzelne, als existirende Dinge für das formelle Denken sich darstellen. Die Kategorieen, welche diesem Denken angehören, gelten ihm für die Bestimmungen der Objecte. Ueber dasselbe hinaus geht das Wahrnehmen, welches den Standpunct unseres gewöhnlichen Bewußtseins und mehr oder weniger auch der Wissenschaften ausmacht. Hier wird von der sinnlichen Gewißheit einzelner Anschauungen und Beobachtungen ausgegangen, und sie soll dadurch zur Wahrheit gesteigert werden, daß diese in ihren Beziehungen betrachtet, daß sie der Abstraction und Reflexion unterworfen, und vermittelst der Verstandesbestimmungen, der gewöhnlich so genannten Begriffe, zu etwas Allgemeinem, zu Erfahrungen, umgebildet werden. Auf dieser Stufe unterliegt das Bewußtsein vielfachen Widersprüchen, insbesondere zwischen der Einzelheit der Dinge, welche einerseits den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen, und zwischen der Allgemeinheit, die andrerseits vielmehr das Wesen und der Grund sein soll, ferner zwischen der Einzelheit der Dinge, insofern sie dafür gilt, deren Selbständigkeit auszumachen, und zwischen der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, welche vielmehr als frei von diesem nega-

---

[1]) l. c. §. 412—417.

tiven Band und von einander und als selbständige allgemeine Materien erscheinen. Vermöge solcher ihm einwohnender Unwahrheiten und Widersprüche geht das wahrnehmende Bewußtsein in dasjenige über, für welches die Dinge der Wahrnehmung nur als Erscheinungen gelten, in denen ein Sein an sich oder ein Inneres offenbar wird, in den Verstand. Der Verstand erkennt in diesem Inneren eine übersinnliche Welt, ein inneres Reich von Gesetzen und Ordnungsnormen der Erscheinung an. Aber der Unterschied zwischen dem Inneren und dem Aeußeren ist ein solcher, welcher in der Wahrheit kein Unterschied ist. Vermöge der an sich Statt findenden Identität des Inneren und des Aeußeren, der Kraft und der Wirkung, des Idealen und des Realen verschwindet „an sich" das Bewußtsein in seiner ersten Form, in welcher das Subject und das Object als selbständige einander gegenüberstehen. Das Ich besitzt als urtheilendes einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden, hat in seinem Objecte sich selbst, und hierdurch wird die Stufe des Selbstbewußtseins erreicht [1]).

387. Indem das Ich an sich das mit dem Objectiven identische Subject ist, so muß es bis zu dem Punct fortschreiten, auch für sich oder für seine eigene Anerkennung in dieser Identität zu stehen. Demzufolge wird von dem Selbste das ihm in seiner natürlichen Selbstgewißheit gegenüberstehende Objective und Andere überwunden und zur Einheit mit ihm gebracht. Dies geschieht wieder in gewissen Abstufungen. Zunächst hat das Subject als unmittelbares Einzelnes und Lebendiges das Verlangen, das ihm entgegenstehende und in der Eigenschaft eines Selbständigen ihm erscheinende Sinnenfällige sich anzueignen oder mit sich identisch zu machen. Dies Verlangen ist der Trieb und die Begierde, welche in ihrer Befriedigung zerstörend und selbstsüchtig sind. Darauf erreicht das Selbstbewußtsein eine höhere Stufe seiner Wahrheit, indem das Ich die Ichheit in anderen Individuen anerkennt. Hiermit geht aus dem besonderen Selbstbewußtsein der einzelnen Menschen in folgender Weise das allgemeine Selbstbewußtsein hervor.

---

[1]) l. c. §. 418—423.

Es besteht ein Selbst für ein Selbst, zunächst als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in dem zweiten Ich zwar unmittelbar mich selbst als Ich, aber zugleich auch ein von mir verschiedenes, zufolge seiner Ichheit rücksichtlich auf mich selbständiges Object an. Aus diesem Widerspruch entspringt der Trieb in jeder der beiden Personen, sich als freies Selbst zu zeigen und als solches auch für den Anderen da zu sein. Dieser Trieb wird zum Proceß des Anerkennens, und tritt als ein Kampf hervor. Denn ich kann mich in dem Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern demselben im Bezug auf mich ein unmittelbares, von dem meinigen verschiedenes Dasein zukommt. Ich strebe deshalb nach Aufhebung seiner Unmittelbarkeit. Aber die Unmittelbarkeit ist hier zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, das Zeichen und Werkzeug, in welchem das Ich theils sich selbst fühlt, theils für Andere ist und mit ihnen in Beziehung steht. Daher geht der Kampf des Anerkennens auf Leben und Tod. Jedes der beiden Individuen bringt das Leben des Anderen in Gefahr und wagt das seinige. Jedoch bleibt es bei der Gefahr, denn jedes ist auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseins seiner Freiheit, bedacht. Der Tod des Einen, welcher den Widerspruch allerdings in gewisser Weise lösen würde, steht dem Zwecke des Kampfes durchaus entgegen, und würde sonach einen noch größeren Widerspruch herbeiführen. Deshalb endigt der Streit zunächst mit einer einseitigen Verneinung und einer Ungleichheit, mit dem Siege des Einen und der Unterwerfung des Anderen. Der Schwächere der Kämpfenden entsagt seinem Anspruch auf Anerkanntwerden, um sein Leben zu behaupten und sich als einzelnes Selbstbewußtsein zu erhalten. Der Stärkere dagegen setzt seinen Anspruch durch, und wird von Jenem, als dem Unterworfenen, anerkannt. So entsteht das Verhältniß der Herrschaft und der Knechtschaft [1]), welches sowohl nach seiner Identität, als nach

---

[1]) Hegel bemerkt hierbei l. c. §. 433: der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn sei die Erscheinung, in welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der Staaten, hervorgegangen. Die Gewalt, welche in dieser Er=

seinem Unterschiede zu betrachten ist. Nach der ersten Seite enthält es eine Gemeinschaft in Hinsicht der sinnlichen Bedürfnisse und der Sorge für ihre Stillung. An die Stelle der rohen Zerstörung der sinnenfälligen Dinge, welche mit der Befriedigung der Begierde des unmittelbaren Selbstbewußtseins verbunden ist, tritt die Erwerbung, Erhaltung und Ausbildung derselben, als des Vermittelnden, in dessen Gebrauch und Genuß das selbständige und das unselbständige Ich sich vereinigen. Nach der zweiten Seite befindet sich der Herr auf einem Standpunct, auf welchem er die Objectivität seines einzelnen Fürsichseins in dem Knecht und in den Dienstleistungen desselben anschaut. Der Knecht dagegen arbeitet im Dienste des Herrn seinen Einzelwillen oder Eigenwillen ab, hebt seine innere Unmittelbarkeit auf, und macht durch diese Entäußerung und durch die Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein [1]).

388. Das allgemeine Selbstbewußtsein ist die positive und allgemeine Gewißheit seiner im Anderen. Jedes Selbst ist hier ein freies Individuum und schlechthin selbständig, aber vermöge der Negation seines unmittelbaren Fürsichseins mit jedem anderen identisch. Es besitzt dadurch die objective Selbstheit und trägt die reelle Allgemeinheit darin an sich, daß es eben so das andere Selbst anerkennt, wie es sich in dem anderen erkennt, und nicht minder von dem anderen sich anerkannt weiß. Dieses allgemeine Wiederscheinen des Selbstbewußtseins, der Begriff, welcher sich in seiner Objectivität als die mit sich identische Subjectivität und darum als den allgemeinen weiß, ist die Form des Bewußtseins der Substanz jeder

---

scheinung den Grund bilde, sei nicht auch Grund des Rechtes, obgleich das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange von dem Zustande des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins zu dem Zustande des allgemeinen Selbstbewußtseins. Dies Moment sei der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substanzielles Princip.

[1]) l. c. §. 424—435.

wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staates, so wie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhmes. Die bezeichnete Einheit des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins umfaßt zwar zunächst die einzelnen Personen als für sich seiende und in einander scheinende. Aber der Unterschied in ihr ist die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist, und ihre Wahrheit besteht in der an und für sich seienden, unvermittelten Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewußtseins, in der Vernunft. Der Ausdruck „Vernunft" bezeichnet die einfache Identität der Subjectivität des Begriffes und seiner Objectivität und Allgemeinheit, welche Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern auch die Wahrheit als Wissen ist. Diese wissende Wahrheit ist der Geist an und für sich als die schlechthin unendliche, objective Vernunft, die seinen Begriff, und deren Realität das Wissen in weiterer Bedeutung oder die Intelligenz ausmacht. Dagegen ist seine Endlichkeit darin begründet, daß in seinem Wissen das An- und Für-sich-sein seiner Vernunft noch nicht erfaßt wird. Seine wesentliche Thätigkeit beruht daher auf dem Streben, das, was er an sich ist, für sich zu sein, und durch Aufhebung der Form des bloßen Ansichseins sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien. In diesem Streben wirkt er theils als der erkennende oder theoretische, theils als der wollende oder praktische Geist [1]).

389. In der Sphäre des theoretischen Geistes findet die Intelligenz sich bestimmt. Hierin besteht ihr „Schein," während der Inhalt „an sich" vernünftig ist. Als Wissen aber erweist sie sich darin, daß sie das Gefundene zu ihrem Eigenthum hat, daß sie Vernunft für sich ist. Zugleich weiß sie als Intelligenz, daß sie Vernunft an sich ist. Ihre Thätigkeit hat es hier mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden, und ist in dieser Hinsicht ihr rein formelles Wissen, welches sich bloß zum bestimmten Wissen ihrer selbst zu erheben hat. Die Art und Weise dieser Erhebung

---

[1]) l. c. §. 436—443.

ist selbst vernünftig, ist ein durch den Begriff vorgezeichneter nothwendiger Uebergang der einen Bestimmung ihrer Thätigkeit in die andere. Zunächst äußert sich die Intelligenz in dem „Gefühl," dem dumpfen Weben des Geistes in sich selbst, worin er sich stoffartig verhält und den ganzen Stoff seines Wissens in sich trägt. Um der Unmittelbarkeit willen, welche dem fühlenden Geiste zukommt, zeigt er sich hierbei schlechthin nur in der Eigenthümlichkeit des einzelnen und gemein-subjectiven. Seine abstracte identische Richtung in der Empfindung, wie in seinen übrigen Zuständen ist die Aufmerksamkeit, ohne welche nichts für ihn hervortritt, die thätige Erinnerung, jedoch als die noch formelle Selbstbestimmung des theoretischen Geistes. Seine Selbstbestimmung besitzt aber wesentlich nicht diesen abstracten Charakter. Als unendliche zerlegt sie die Einfachheit ihres Bestimmtseins und hebt damit dessen Unmittelbarkeit auf. Dergestalt bestimmt die Intelligenz zunächst den Inhalt der Empfindung als etwas außer sich Seiendes, und wirft ihn in den Raum und in die Zeit hinaus, in die Formen, unter denen sie anschaut. Dagegen besteht die andere Seite der Zerlegung darin, daß die Form als unendliche Reflexion-in-sich gesetzt wird. Die Intelligenz erwacht in ihrem Stoffe zu sich selbst, gelangt an demselben zur Erinnerung-in-sich. Hiermit wird er ihr Eigenthum, und sie erweist sich als das Vorstellen. Die Vorstellung ist die erinnerte Anschauung und hält die Mitte zwischen dem unmittelbaren Sich-bestimmt-finden der Intelligenz und zwischen ihrer Thätigkeit in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist der Besitz der Intelligenz, aber mit einseitiger Subjectivität, indem dieser Besitz noch ein bedingter formeller bleibt, damit in Differenz zur Anschauung steht [1]).

390. Die zum Vorstellen gehörigen Thätigkeiten sind erstlich die Erinnerung, das heißt hier, die Vergegenwärtigung und Aufbewahrung von Bildern und die Subsumtion derselben unter das der Form nach Allgemeine, ferner die Function der Einbildungs-

---

[1]) Encyclop. §. 445 – 451.

kraft, welche theils reproductiv, theils symbolisirend und allegorisirend oder dichtend, theils Zeichen, insbesondere die Sprachzeichen, bildend wirkt. Der für die bestimmten Vorstellungen sich articulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache gibt den Empfindungen und Anschauungen ein zweites höheres Dasein, als ihr unmittelbares, und ertheilt den Vorstellungen überhaupt eine Existenz, welche im Reiche des Vorstellens gilt. In Folge der sprachlichen Bezeichnung erweist sich eine bestimmte Wirksamkeit der Erinnerung als das Namen behaltende Gedächtniß. Der Name macht die Sache aus, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das reproducirende Gedächtniß hat in dem Namen die Sache und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Zum Beispiel bei dem Namen „Löwe" bedürfen wir weder der Anschauung eines solchen Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern indem wir ihn verstehen, enthält er die bildlose einfache Vorstellung. In der Vorstellung der Namen denken wir. Das Gedächtniß, insofern es bloß mechanisch wirkt, nur Worte abgesehen von ihrer Bedeutung festhält, führt hierdurch dahin, daß die einseitige äußerliche Objectivität, welche dem Seienden als dem Namen zunächst noch zukommt, aufgehoben wird, weil der Name etwas Anderes bedarf, nämlich die von der vorstellenden Intelligenz aufgefaßte Bedeutung, um die Sache, die wahre Objectivität zu sein. Die Intelligenz, welche als mechanisches Gedächtniß jene äußerliche Objectivität selbst ausmacht, ist zugleich selbst hiermit das allein Bedeutende. Das Gedächtniß macht auf solche Weise den Uebergang in den Gedanken, welcher nicht mehr durch die ihm beigelegte Bedeutung seine Geltung hat, und in dessen Objectivität das Subjective nicht mehr von ihm verschieden bleibt. In der Eigenthümlichkeit des Gedankens wird die Differenz aufgehoben, welche dem Vorstellen angehört. Er ist die Sache, die einfache Identität des Subjectiven und des Objectiven. Was gedacht wird, ist, und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist. Das Denken, die freie Allgemeinheit, mit dem Sein identisch und als diese Einheit in sich concret und reine Negativität, entwickelt sich an seinem Inhalt. Somit sind seine Momente erstens der formell identische Verstand, zweitens die Sonderung und Bestimmung, das Urtheil,

und drittens die aus dieser Besonderung sich selbst findende Identität, das begreifende Denken, die formelle Vernunft. Das Denken, der freie Begriff, ist dem gemäß auch seinem Inhalte nach frei. Die Bestimmtheit der Vernunft ist an sich die eigne der subjectiven Intelligenz, und der Inhalt heißt nichts Anderes, als die Bestimmtheit, welche das begreifende Denken aus sich entwickelt. Indem aber die Intelligenz sich als das Bestimmende eines Inhaltes weiß, welcher eben so sehr der ihrige, wie der seiende ist, so tritt sie in der Eigenthümlichkeit des Willens auf[1]).

391. Der Geist als Wille hat die Selbstgewißheit, daß er sich selbst bestimmt, daß er mithin sich aus sich erfüllt. Dieses erfüllte Fürsichsein, diese Einzelheit macht die Seite der Existenz oder der Realität von der Idee des Geistes aus, dessen Begriff die Vernunft ist. Die Endlichkeit des Willens besteht in seinem Formalismus, nach welchem er zwar als der sich selbst bestimmende bei sich, hiermit frei ist, während jedoch dieses Erfülltsein durch sich selbst zunächst nur eine abstracte Bestimmtheit, die seinige überhaupt bleibt und sich noch nicht mit der entwickelten Vernunft identificirt hat. Die Aufgabe für den an sich seienden Willen besteht darin, daß er die Freiheit an dem formellen Willen zur Existenz bringt, und die Aufgabe für den formellen, daß er sich mit diesem seinen Begriff erfüllt, das heißt, daß er die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalt und Zweck, wie zu seinem Dasein macht. Der Begriff der Freiheit hat wesentlich nur in der Thätigkeit des Denkens seine Bedeutung und seine Realität. Daher wird der Weg, auf welchem der subjective Wille sich zum objectiven erhebt, in der Aufgabe ausgesprochen, sich zum denkenden Willen zu steigern, sich den Inhalt zu geben, welchen er lediglich als der sich denkende haben kann. An dem Willen unterscheiden sich zuvörderst folgende zwei Momente. Erstens gehört dem wollenden Ich die Möglichkeit an, von jeder näheren Bestimmung, in welcher es sich findet, und welche es selbst in sich gesetzt hat, abstrahiren zu können,

---

[1]) Encyclop. §. 452 — 468.

und sich als unbestimmtes, abstract allgemeines Wollen überhaupt zu erfassen. Der Wille enthält also zunächst das Element der reinen Unbestimmtheit und der reinen Reflexion-in-sich (ausgedrückt in dem obersten Grundsatz der Fichte'schen Wissenschaftslehre: Ich bin, oder Ich bin Ich), in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, durch die Bedürfnisse, Triebe und Begierden unmittelbar vorhandene, oder, wodurch es sei, gegebene Inhalt aufgelöst worden. Dieses Moment bezeichnet in dem Ich die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraction, der abstracten Allgemeinheit und Negativität, das reine Denken seiner selbst. Zweitens geht das Ich aus der unterschiedslosen Unbestimmtheit zur Unterscheidung über, zum Setzen einer Determination als eines ihm angehörigen Inhaltes und Gegenstandes. Dieser wird theils durch die Natur dargeboten, theils aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch das Setzen seiner selbst als eines bestimmten tritt das Ich in das Dasein überhaupt ein. Hierin besteht das Moment der Endlichkeit des Ich's oder seiner Besonderung, welchem eben so sehr, wie dem ersten Moment, der Charakter der Negativität oder des Aufhebens zukommt, weil in ihm die erste abstracte Negativität aufgehoben wird [1]).

392. Der Wille enthält die Einheit der beiden nachgewiesenen Momente. Ihn charakterisirt die in sich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, mithin die Einzelheit in ihrem Unterschiede von der Individualität. Jedes Selbstbewußtsein weiß sich nämlich einerseits als ein Allgemeines, das heißt, als die Möglichkeit, von jedem Bestimmten zu abstrahiren, andrerseits als ein Besonderes mit einem speciellen Gegenstand, Inhalt und Zweck. Diese beiden Momente auseinander gehalten und einander gegenübergestellt sind jedoch nur Abstractionen. Das Concrete und Wahre ist diejenige Allgemeinheit, welche dem durch seine Reflexion-in-sich (dadurch, daß das Ich sich als das sich selbst gleiche in allen

---

[1]) Grundlin. der Philos. d. Rechts, Werke 8t. Bd. Einleit. §. 5. u. 6. Encyclop. §. 469.

seinen besondren Zuständen, Wünschen, Bestrebungen und Handlungen erkennt,) mit dem Allgemeinen ausgeglichenen Besonderen zukommt. Diese Einheit, die Sichdarstellung des Allgemeinen in dem Besonderen und des Besonderen in dem Allgemeinen macht die Einzelheit aus. Sonach ist der Wille die Selbstbestimmung des Ich's, welche darauf beruht, daß es sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, als beschränkt setzt, und daß es in dieser Negation seiner selbst bei sich, das heißt, in seiner Identität mit sich und in seiner Allgemeinheit bleibt, in der Determination sich nur mit sich selbst zusammenschließend. Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst enthält. Indem es eine solche Bestimmtheit in sich trägt, ist es zugleich auch gleichgültig gegen dieselbe, weiß sie als die seinige und als eine ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch welche es nicht gebunden wird, sondern in welcher es sich bloß deshalb befindet, weil es sich in ihr setzt. Hierin besteht die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder seine Substanzialität eben so ausmacht, wie die Schwere die Substanzialität des Körpers. Der Wille darf also nicht für ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und vor der Idealität dieses Bestimmens gelten. Sondern er ist erst Wille als die nachgewiesene sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich [1]).

393. Der Willensinhalt oder die unterschiedene Willensbestimmung findet sich zunächst als unmittelbar vorhanden. So ist der Wille nur an sich frei, oder was dasselbe sagt, er ist überhaupt nur noch der Wille in seinem Begriffe. Erst dann, wann er sich selbst zum Gegenstand hat, ist er für sich, was er an sich ist. Der bloß erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche, welcher durch Triebe, Begierden und Neigungen sich bestimmt findet, und hieran einen unmittelbar vorhandenen Inhalt besitzt. Dieser Inhalt ist zwar der seinige überhaupt, aber noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freiheit. Die Form des Wollens, der zu-

[1]) Philos. d. Rechts, §. 7—9.

folge das Ich als das gleiche und allgemeine zu allen seinen Determinationen sich verhält, und der Inhalt, welcher aus einer Mannigfaltigkeit besondrer Zwecke besteht, sind hier noch verschieden. Der Wille ist so der in sich endliche. Seine Thätigkeit ist das Beschließen, das heißt, das Aufheben der Unbestimmtheit, welche bei der Menge und Mannigfaltigkeit seiner Wünsche dem Inhalt des einzelnen Begehrens als einem nur möglichen zukommt. Dem gleichgeltenden Ausdruck „sich entschließen" legt Hegel die Bedeutung bei, welche bei ihm in der nämlichen Weise auf die Idee überhaupt angewandt bereits oben uns begegnet ist, daß die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale, aber unendlich Befruchtete, als der Urkeim alles Daseins, die Bestimmungen und Zwecke in sich faßt und sie nur aus sich hervorbringt. Durch das Beschließen setzt sich der Wille als den Willen eines bestimmten Individuums, unterscheidet sich gegen Anderes außerhalb seiner und erscheint so auch von dieser Seite in der Form des Selbstbewußtseins gegenüber der Außenwelt als endlicher [1]).

394. Die einfache Subjectivität des Willens steht über dem mannigfaltigen Inhalt und dem Widerspruche seiner Begehrungen. Er zeigt sich als denkender, und insoweit er bloß jenen mannigfaltigen Inhalt vor sich hat, als reflectirender Wille. Durch das reflectirende Denken wird im Gegensatze gegen die beschränkte Besonderheit jeder einzelnen Begierde die Vorstellung der Befriedigung aller Neigungen, mithin die Vorstellung der Glückseligkeit hervorgebracht. Hiermit erlangt der Wille den Charakter des Triebes nach Glückseligkeit überhaupt. Vermöge des allgemeinen Zweckes derselben ist der Wille von der Vereinzelung befreit, in der er befangen als ein besondrer Trieb, als ein besonderes Begehren hervortritt. Eine solche Besonderheit ist insofern nicht mehr unmittelbar in ihm, sondern sie wird erst dadurch die seinige, daß er sich mit ihr zusammenschließt und daß er sich hierin

---

[1]) l. c. §. 10—13. Encyclop. §. 472—474.

eine bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er befindet sich also auf dem Standpuncte, zwischen Neigungen zu wählen, und zeigt sich als Willkür. In der Form der Willkür ist er für sich frei, indem er als die Negativität seines unmittelbaren Bestimmens in sich reflectirt ist. Jedoch insofern dem Inhalt, in welchem seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit sich entschließt, nur eine unmittelbare Besonderheit angehört, hat er bloß als subjectiver und zufälliger Wille seine Wirklichkeit. Er enthält den Widerspruch, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu finden, aus der er zugleich herausgetreten. Demgemäß zeigt sich an ihm zunächst der Proceß der Zerstreuung, des Aufhebens einer Neigung durch eine andre, und einer Befriedigung, welche dies eben so sehr nicht ist, durch eine andre in's Unendliche. Die Glückseligkeit erscheint als die Allgemeinheit des Inhaltes, welche aus dem bloßen Gefodertwerden oder Sollen niemals in die Wirklichkeit eintritt. Die Wahrheit aber des besondren Inhaltes, welcher eben so sehr ein bestimmter, als ein aufgehobener ist, und die Wahrheit der abstracten Einzelheit, nämlich der Willkür, welche sich darin einen Zweck eben so sehr gibt, als nicht gibt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens, das heißt sein Selbstbestimmen, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, die Freiheit. Indem der Wille die Allgemeinheit, also sich selbst, die unendliche Form zu seinem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, zeigt er sich als den an und für sich seienden, als die wahrhafte Idee. Er ist wahrhaft unendlich, weil sein Object er selbst, mithin der Gegenstand für ihn nicht ein Anderes und eine Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich selbst zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen, sondern das wirklich Unendliche, weil in ihm das Dasein des Begriffs oder dessen gegenständliche Aeußerlichkeit das Innerliche selbst ist. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin der Begriff und der Gegenstand identisch sind, ist der Geist objectiver Wille, objectiver Geist überhaupt [1]).

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 14—26. Encyclop. §. 478—481.

## c. Der objective Geist.

395. Der objective Geist ist die Einheit des theoretischen und des praktischen. Er ist der freie Wille, welcher für sich als solcher ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und die Beschränktheit seines bisherigen praktischen Inhaltes sich aufgehoben hat. Der Geist, welcher sich als frei weiß und diesen seinen Gegenstand will, welcher mithin sein Wesen zu seiner Bestimmung und zu seinem Zwecke hat, ist überhaupt der vernünftige Wille, ist an sich die Idee. Weil er aber bloß die an sich seiende Idee und damit endlich ist, so hat seine Objectivität folgende Unterschiede an ihr. Erstens die Freiheit macht seine innere Bestimmung und seinen Zweck aus. Zweitens sie bezieht sich auf eine äußerliche Objectivität, in welcher theils die anthropologischen particulären Bedürfnisse des Menschen, theils die Naturdinge, welche dem Bewußtsein als äußere Objecte gegenüberstehen, theils endlich die Verhältnisse zwischen dem Willen der Einzelnen hervortreten. Die beiden angegebenen Unterschiede oder Momente der Objectivität des einzelnen und endlichen Willens können ihrer Einseitigkeit wegen die subjective Seite des objectiven Willens genannt werden. Seine wahrhafte Objectivität, welche nur stufenweise realisirt werden kann, beruht darauf, daß sein Begriff — die Freiheit — in der äußerlich objectiven Seite, in dem endlichen Stoffe verwirklicht wird, und daß dieser Stoff als eine durch jenen Begriff bestimmte Welt existirt. In ihr ist der Begriff bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, und die Freiheit waltet in ihr eben so sehr als Wirklichkeit und als Nothwendigkeit, wie als subjectiver Wille. Der vernünftige Wille ist hier nicht nur an sich und innerlich, und nicht bloß unmittelbar, wie das Sein der Naturgegenstände, sondern sein Inhalt wird gewußt und gilt in der Form der positiven Gesetze und der Sitte derselben [1]).

396. Das Dasein des freien Willens überhaupt, oder die

---

[1]) Encyclop. §. 482 — 485. Philos. d. Rechts. §. 27.

Freiheit als Idee ist das Recht. Nach dem nothwendigen Stufengange der Entwickelung dieser Idee existirt der Wille zunächst der äußerlichen Objectivität gegenüber als unmittelbarer und einzelner. In der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit ist er seine gegen die Realität der Dinge negative, nur sich abstract auf sich beziehende Wirklichkeit, der in sich einzelne Wille eines Subjects. Gemäß dem Momente der Besonderheit besitzt er einen Inhalt bestimmter Zwecke, und als ausschließende Einzelheit hat er diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich. Das Subject, welches seinen einzelnen Willen als den absolut freien Willen weiß, ist die Person, ist das Sich-Wissen dieser Freiheit, die als ganz abstract und leer ihre Besonderheit, ihre Bestimmtheit und Erfüllung noch nicht an ihr selbst, sondern an einer äußerlichen Sache findet. In dem Wesen der Persönlichkeit liegt dies, daß ich als das wollende Individuum vollkommen nach allen Seiten, in Hinsicht meiner Innerlichkeit, meiner Willkür, meiner Triebe und Begierden, so wie nach meinem unmittelbaren äußerlichen Dasein bestimmt und endlich, und dennoch schlechthin reine Beziehung auf mich bin, und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß. Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die abstracte Grundlage des Rechtes als solchen, des abstracten und deshalb formellen Rechtes aus. Das oberste Rechtsgebot lautet daher: sei eine Person, und respectire die Anderen als Personen. Obgleich die Besonderheit des Willens ein Moment seines Daseins oder Selbstbewußtseins bildet, so wird sie jedoch nicht in der abstracten Persönlichkeit als solcher befaßt. Sie ist daher als von derselben verschieden vorhanden, als eine dem Charakter der Freiheit gegenüberstehende Mannigfaltigkeit von Begierden, Trieben, Bedürfnissen und zufälligen Richtungen des Beliebens. Demzufolge kommt es in der Sphäre des formellen Rechtes eben so wenig auf das besondere Interesse und Wohl des Individuums, als auf den besonderen Bestimmungsgrund seines Willens, auf seine Absicht und Einsicht an. Hinsichtlich der concreten Handlung und des näher determinirten Inhaltes der moralischen und sittlichen Verhältnisse zeigt sich das abstracte Recht bloß wie eine Möglichkeit,

und die Rechtsbestimmung tritt als eine Erlaubniß, eine Befugniß auf. Aus dem nämlichen Grunde seiner Abstraction beschränkt sich die Nothwendigkeit dieses Rechtes auf das Negative, daß die Persönlichkeit und das ihr Zukommende nicht verletzt werden soll. Es gibt daher dem Wesen nach nur Rechtsverbote. Der positiven Form von Rechtsgeboten liegt ihrem letzten Inhalte nach die Untersagung zum Grunde [1]).

397. Um als Idee zu sein, mithin in der Objectivität ihren Begriff zu verwirklichen, muß die Person sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben. Weil die Person den an und für sich seienden unendlichen Willen in der bloß abstracten Form der Unmittelbarkeit und der Einzelheit darstellt, so tritt das von ihr Unterschiedene, was die Sphäre ihrer Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das unmittelbar von ihr Verschiedene und Trennbare hervor. Dieses ist eben so sehr an sich, wie für den freien Geist das Aeußerliche überhaupt, eine Sache, etwas Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses. Der Person kommt die Befugniß zu, ihren Willen in jede Sache zu legen, welche hiermit die ihrige wird. Die Sache erlangt erst dadurch ihren substanziellen Zweck, daß sie von einer Person ergriffen wird, da sie einen solchen Zweck nicht in sich selbst trägt. Hierin wird das absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen ausgesprochen. Der Besitz beruht darauf, daß die Person etwas in ihrer äußeren Gewalt hat. Das specielle Interesse des Besitzes liegt in der besonderen Seite, daß Jemand etwas zufolge seiner natürlichen Erfodernisse und Triebe willkürlich zu dem Seinigen macht. Die allgemeine Seite aber, daß das Ich als freier Wille nur im Besitze gegenständlich und hiermit erst wirklicher Wille sein kann, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums aus. Eigenthum zu haben, erscheint lediglich in Rücksicht auf das Bedürfniß, insofern dieses zum Ersten gemacht wird, in der Eigenschaft eines bloßen Mittels. Dagegen die wahrhafte Stellung und Bedeutung des Eigenthumes besteht darin, daß es

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 29 – 38. Encyclop. §. 486.

vom Standpuncte der Freiheit aus angesehen das erste Dasein derselben und folglich ein wesentlicher Zweck für sich ist. Im Verhältnisse zu den äußerlichen Dingen zeigt sich dies als das Vernünftige, daß die Person Eigenthümer überhaupt ist. Was und wie viel Jemand besitzt, gehört der Seite der Besonderheit an, welche in der Sphäre der abstracten Persönlichkeit noch nicht als identisch mit der Freiheit gesetzt wird, und zeigt sich daher aus dem Rechtsgesichtspunct als etwas Zufälliges. Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, welcher sie in Besitz nimmt, angehört, ist ein sich unmittelbar verstehender und insofern überflüssiger Grundsatz, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits das Eigenthum eines Andern ist. Zum Eigenthum, als dem Dasein der Persönlichkeit, reicht die innerliche Vorstellung in der Willensrichtung, daß etwas das unsrige sein kann, nicht zu, sondern es wird hierzu die Besitzergreifung erfodert. Sie erscheint theils als die unmittelbare körperliche Ergreifung, theils in der Formirung, theils in bloßer Bezeichnung. Die Sache im Gebrauche, in welchem sie ihre Bestimmung erfüllt und ihre selbstlose Natur kundgibt, ist zwar eine einzelne, nach Qualität und Quantität bestimmte und auf ein specifisches Bedürfniß sich beziehende. Aber ihre specifische Brauchbarkeit läßt sich zugleich, als quantitativ bestimmt, mit andern Sachen von derselben Brauchbarkeit vergleichen. Eben so hat das specifische Bedürfniß, dem sie dient, den allgemeinen Charakter des Bedürfnisses überhaupt, und kann nach seiner Besonderheit mit anderen Bedürfnissen verglichen werden, daher die Sache auch mit solchen Dingen, welche für andere Bedürfnisse brauchbar sind. In dieser ihrer Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Particularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser specifischen Qualität zugleich abstrahirt wird, besteht der Werth der Sache, worin ihre wahrhafte Substanzialität festgesetzt und zum Gegenstande des Bewußtseins geworden ist. Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es daher nicht weniger von ihrem Werth, als von ihrem Gebrauch. Zur Realität des Eigenthumes wird seinem Begriffe zufolge erfodert, daß ich fortwährend durch die Benutzung oder durch eine sonstige Aeußerung meinen Willen darstelle,

sie zu behaupten. Ohne diese Darstellung wird die Sache von der Wirklichkeit des Willens und des Besitzes verlassen und damit herrenlos. Hierauf beruht die Gültigkeit des durch Verjährung erfolgenden Verlustes und Erwerbes des Eigenthums [1]).

398. Die subjective und zufällige Seite am Eigenthum spricht sich überhaupt darin aus, daß die Person in diese oder in jene Sache ihren Willen legt. Hierbei zeigt sich der Wille als Willkür, so daß er eben sowohl der Sache zugewendet, als von ihr zurückgehalten und zurückgezogen werden kann. Insofern aber unser Wille mit einer besondren Sache sich verknüpft hat, können wir nur selbst ihn von derselben trennen. Sie kann allein, insofern wir wollen, an einen Andern übergehen, dessen Eigenthum sie gleichfalls bloß mit seinem Willen wird. Hierauf beruht der Contract oder der Vertrag. Er enthält die Vermittelung des Willens der einen Persönlichkeit, ein einzelnes Eigenthum aufzugeben, mit dem entsprechenden der anderen, das fremde Eigenthum anzunehmen, in dem identischen Zusammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entschlusse kommt, insofern das andere vorhanden. Der Wille geht im Contract eine äußerliche, dem Zwange sich unterwerfende Verbindlichkeit ein, weil das Wollen hier bloß Ausdruck der abstracten Persönlichkeit und auf diese oder jene Sache gerichtet ist. Da die beiden contrahirenden Theile als unmittelbare selbständige Personen sich zu einander verhalten, so gehören drei wesentliche Puncte zur Eigenthümlichkeit des Vertrags. Erstens geht er von der Willkür aus. Zweitens ist der identische Wille, welcher durch ihn in das Dasein tritt, zwar ein durch die Contrahenten gesetzter, somit ein gemeinsamer, aber kein an und für sich allgemeiner. Drittens bildet seinen Gegenstand eine einzelne äußerliche Sache, denn nur einer solchen kann man durch die bloße Willkür sich entäußern. Unter den Begriff des Contractes darf demnach die Ehe nicht subsumirt werden. Eben so wenig liegt die Natur des Staats in dem Contractverhältnisse, mag hier nun ein Vertrag Aller mit Allen,

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 41 — 64. Encyclop. §. 488 — 491.

oder ein Vertrag Aller mit dem Fürsten und mit der Regierung angenommen werden [1]).

399. In dem Verhältniß unmittelbarer Personen zu einander existirt ihr Wille, während er an sich identisch ist, und obgleich er im Vertrag als ein gemeinschaftlicher von ihnen gesetzt wird, dennoch als ein besonderer. Aus dem Grunde, weil sie unmittelbare Personen sind, bleibt dies zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seienden übereinstimmt. In seiner Besonderheit für sich vom allgemeinen verschieden tritt der Wille in Willkür und in Zufälligkeit der Ansicht und des Entschlusses gegen das an sich Rechte auf. So entsteht das Unrecht. An ihm unterscheiden sich drei Stufen. Auf der ersten steht das unbefangene Unrecht. Dieses erscheint bei Rechtscollisionen im bürgerlichen Rechtsstreite, welcher die Bedeutung hat, gegen den Schein des Rechtes das von den streitenden Parteien gewollte Recht an sich geltend zu machen. Zur Schlichtung desselben wird ein drittes Urtheil erfodert, welches als Urtheil des Rechts an sich ohne Interesse bei der Sache ist, und die Macht besitzt, sich jenem Schein gegenüber das Dasein zu geben. Die zweite Stufe nimmt der Betrug ein, welcher darin besteht, daß der bloße Schein des Rechtes von dem besonderen und hiermit bösen Willen erstrebt wird. Die dritte gehört dem Verbrechen an, welches darauf beruht, daß der böse Wille mit Gewaltthätigkeit sowohl den Schein des Rechtes, als das Recht an sich verneint. Die Verletzung des besondren Willens des Verbrechers hat die Bedeutung, das Verbrechen aufzuheben, welches sonst gelten würde, sie ist also die Negation der Negation des Rechts und somit die Wiederherstellung desselben. Dieses Aufheben der Verbrechen tritt als Wiedervergeltung auf. Denn es ist dem Begriffe nach Verletzung der Rechtsverletzung, und das Verbrechen hat seinem Dasein nach einen bestimmten qualitativen und quantitativen Umfang, welcher hiermit auch der Negation desselben als einem Dasein zukommen muß. Durch die Wiedervergeltung wird aber keines-

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 72—80. Encyclop. §. 492—494.

wegs für die specifische, sondern nur für die an sich seiende Beschaffenheit der Verletzung, das heißt, hinsichtlich des Werthes derselben die Gleichheit erfodert. Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechtes zunächst Rache. Dem Inhalt nach ist die Rache gerecht, insofern sie den Charakter der Wiedervergeltung trägt. Aber der Form nach erscheint sie als die Handlung eines subjectiven Willens, welcher für den andern nur als ein besonderer existirt und dessen Gerechtigkeit überhaupt der Zufälligkeit unterliegt. Die Rache wird dadurch, daß sie als die positive Handlung eines besonderen Willens auftritt, zu einer neuen Verletzung, sie enthält einen Widerspruch, durch welchen sie dem Proceß in das Endlose anheimfällt und von Geschlechtern zu Geschlechtern in das Unbegrenzte forterbt. Damit findet sich die Aufgabe ein, daß dieser Widerspruch, welcher an der Art und Weise der Aufhebung des Unrechts zum Vorschein kommt, aufgelöst werde. Hieraus entspringt das Erfoderniß einer von der subjectiven Gestalt, von dem subjectiven Interesse und von der Zufälligkeit der Macht befreiten, somit nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit, also das Postulat eines Willens, welcher in der Gestalt der besonderen Subjectivität existirend dennoch den Beruf hat, das Allgemeine als solches zu wollen. Hierin macht sich der Begriff der „Moralität" geltend [1]).

400. Das freie Individuum, im unmittelbaren Recht nur als „Person," wird auf der Stufe der Moralität als das wollende und handelnde „Subject" bestimmt. Hier findet das Verhältniß Statt, in welchem der subjective Wille zu dem an sich seienden Willen, also zu dem an sich Rechtlichen und Sittlichen steht. In diesem Verhältnisse liegt das Sollen, der kategorische Imperativ bei Kant, die unbedingte moralische Anfoderung, welche an das Subject ergeht. Der subjecte Wille wird dadurch moralisch frei, daß die Willensbestimmungen, sowohl die an sich seienden der Rechtlichkeit, der Sittlichkeit und der Religiosität, wie auch die natürlichen des

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 81—104. Encyclop. §. 495 — 502.

Bedürfnisses und des Triebes, innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine Aeußerung ist die Handlung. In der Sphäre der Moralität spricht sich eine doppelte Einseitigkeit aus. Auf der einen Seite steht das abstracte Gute, das allgemeine Wohl und das allgemeine Recht, welches verwirklicht werden soll. Auf der andern Seite befindet sich die eben so abstracte Subjectivität, die von dem Gewissen geleitete Denkart und Willensrichtung des Einzelnen, welcher die Bestimmung angehört, das Gute zu realisiren. Zufolge ihrer Einseitigkeit heben sie in der Eigenschaft für sich bestehender Totalitäten sich auf und setzen sich zu bloßen Momenten des Begriffs der Freiheit, des freien Willens oder des objectiven Geistes herab, welcher nunmehr als ihre Einheit offenbar wird und durch das Gesetztsein seiner Momente Realität erhalten hat, somit als Idee ist und das Wesen der „Sittlichkeit" ausmacht [1]).

401. Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes. Sie ist nämlich die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, welcher in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjecte anerkannt wird und als Sitte sich unmittelbar und allgemein verwirklicht, und sie kann die zur Natur gewordene selbstbewußte Freiheit heißen. Die sittlichen Bestimmungen sind für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjective unterscheidet und hiermit im Verhältniß zu ihnen als zu seinem Substanziellen steht, Pflichten, die seinen Willen binden. In der Pflicht befreit sich aber das Individuum zur substanziellen Freiheit. Die freie Substanz, in welcher dasjenige geschieht, was nach dem Gebote der Sittlichkeit geschehen soll, und mithin das unbedingte „Sollen" eben so sehr ein „Sein" ist, erlangt ihre Wirklichkeit als „Geist einer Familie und eines Volkes." Sie vereinzelt sich in Personen, von denen jede in der Eigenschaft einer denkenden Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen weiß, und zufolge dieser Gesinnung aufhört, Accidens derselben zu sein. Jede Person schaut die Substanz als ihren Endzweck und zugleich als ihr erreichtes

---

[1]) Philos. d. Rechts. §. 105—141. Encyclop. §. 503—512.

Ziel an. Demzufolge vollbringt sie ohne wählende Reflexion ihre Pflicht als die ihrige und als etwas, was ist und sein muß, und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit. Weil die sittliche Substanz in der absoluten Einheit besteht, worin die Einzelheit und die Allgemeinheit der Freiheit zusammenfallen, so ist die Wirklichkeit jedes Einzelnen und seine Thätigkeit, für sich zu sein und für sich zu sorgen, eben sowohl durch das vorausgesetzte Ganze bedingt und nur in dem Zusammenhange desselben vorhanden, als sie in das allgemeine Ergebniß des Ganzen übergeht. Darauf, daß die Interessen aller Einzelnen mit dem Ganzen zusammenschmelzen, und daß die Individuen sämmtlich nur in der Gemeinschaft sich anerkennen und in ihr beharren, beruht das Vertrauen, die wahrhaft sittliche Gesinnung. Die Beziehungen des Einzelnen in den speciellen Verhältnissen, in welchen die Substanz hervortritt, machen seine besonderen sittlichen Pflichten aus. Die moralische Persönlichkeit, mithin die Subjectivität, deren ganze Individualität von dem substanziellen Leben durchdrungen wird, ist die Tugend. Die sittliche Substanz, das Bleibende und Allgemeine der menschlichen Gemeinschaft, worin sich die Sittlichkeit realisirt, ist theils unmittelbarer oder natürlicher Geist, die Familie, theils die relative Totalität der Beziehung der Individuen als selbständiger Personen auf einander, die bürgerliche Gesellschaft, theils die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, der auf der Verfassung beruhende Staat [1]).

402. Aus dem Familienleben geht zunächst die bürgerliche Gesellschaft hervor. Die Kinder treten, nachdem sie zur Selbständigkeit gereift sind, aus der concreten Lebendigkeit der Familie heraus, der sie ursprünglich angehören. Sie erfüllen ihre Bestimmung, neue Familien zu stiften, und gerathen dadurch in ein Verhältniß von Personen gegen einander, welches rechtlichen Bestimmungen unterliegt. Diese Personen haben zunächst nicht die absolute Einheit, sondern nur ihre eigene Besonderheit und ihr Fürsichsein sowohl

---

[1]) Encyclop. §. 513—517. Philos. d. Rechts. §. 142—157.

in ihrem Bewußtsein, als zu ihrem Zwecke. Hiermit verliert die Substanz zuvörderst ihre sittliche Bestimmung, und wird auf solche Weise bloß zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbständigen Individuen und deren eigenthümlichen Interessen. Die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhanges ist der Staat als „bürgerliche Gesellschaft", oder als „äußerer Staat". Seine charakteristischen Bestimmungen sind die Theilung der Arbeit, der Unterschied der Stände und die Rechtspflege [1]).

403. In der Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, in der selbstbewußten sittlichen Substanz, besteht der Staat nach seiner vollständigen Bedeutung. Die nämliche Einheit, welche in der Familie unter der Form des Gefühles als Liebe sich findet, macht sein Wesen aus, erhält aber zugleich auch durch das zweite Princip des wissenden und selbstthätigen Willens die Form gewußter Allgemeinheit. Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, der offenbare, sich selbst deutliche, substanzielle Wille, welcher sich denkend und wissend dasjenige, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewußtsein der Einzelnen, dem Wissen und der Thätigkeit derselben seine vermittelte Existenz. Umgekehrt besitzen die Einzelnen durch ihre Gesinnung in ihm, weil er ihr Wesen, ihren Zweck und das Product ihrer Thätigkeit ausmacht, ihre substanzielle Freiheit. Er ist als die Wirklichkeit des substanziellen Willens, welchen er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein seiner Mitglieder ausdrückt, das an und für sich Vernünftige. Seine substanzielle Einheit enthält den absoluten unbewegten Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Rechte kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht den Einzelnen gegenüber hat, deren oberste Pflicht darin besteht, Mitglieder des Staates zu sein. Die Idee des Staates besitzt erstens die unmittelbare Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als ein sich auf sich selbst beziehender

---

[1]) Encyclop. §. 518—533. Philos. d. Rechts. §. 182—256.

Organismus mit einer Verfassung und einem inneren Staatsrecht. Zweitens geht sie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, in welchem das äußere Staatsrecht, das sogenannte Völkerrecht hervortritt. Drittens ist sie die allgemeine Idee als Gattung und als absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, welcher in dem Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit sich gibt [1]).

404. Die Staatsverfassung ist vernünftig, insofern der Staat als constitutionelle Monarchie seine Wirksamkeit nach der Natur des Begriffs in sich unterscheidet und determinirt. Dem gemäß enthält er erstlich nach dem Momente der Allgemeinheit die Gewalt, die allgemeinen Angelegenheiten und Handlungsweisen zu bestimmen und festzusetzen, die gesetzgebende Gewalt, zweitens nach dem Momente der Besonderheit die Unterordnung der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter die Gesetze, die Regierungsgewalt, drittens nach dem Momente der Einzelheit die Subjectivität als die Macht der letzten Willensentscheidung, die fürstliche Gewalt, in welcher die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammengefaßt sind, welche also die Spitze und den Anfang des Ganzen enthält. Die Souverainetät des Staats existirt lediglich in der ihrer selbst gewissen Subjectivität und in der abstracten und insofern grundlosen Selbstbestimmung desjenigen Willens, welchem die letzte Entscheidung angehört. Auf ihm beruht das Individuelle des Staates, nur in ihm besitzt der Staat die Einheit. Die Subjectivität existirt aber in ihrer Wahrheit bloß als Subject, die Persönlichkeit bloß als Person, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung hat jedes der drei Begriffsmomente seine für sich wirkliche ausgesonderte Gestaltung. Deshalb liegt das absolut entscheidende Moment des Ganzen nicht in der Individualität überhaupt, sondern in Einem Individuum, in dem Monarchen. Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraction einfach und daher eine unmittelbare Einzelheit. In seinem Begriffe

---

[1]) Encyclop. §. 535—536. Philos. d. Rechts. §. 257—259.

selbst ist hiermit die Bestimmung der Natürlichkeit eingeschlossen. Der Monarch ist daher wesentlich ein bestimmtes Individuum, abstrahirt von allem andern Inhalt, und er ist es auf unmittelbare natürliche Weise, durch die Geburt zur Würde des Monarchen berufen. Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, erstens das letzte grundlose Selbst des Willens und zweitens die eben so grundlose Existenz desselben als eine der Natur anheimgestellte Bestimmung machen die Majestät des Monarchen aus. Von der Entscheidung ist die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Befehle, überhaupt das Fortführen und im Stande Erhalten des bereits Angeordneten, der vorhandenen Gesetze, Einrichtungen und Anstalten verschieden. Die Geschäfte der Subsumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in sich, worunter auch die richterlichen und polizeilichen Gewalten enthalten sind. Sie umfaßt Alles, was unmittelbar auf das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft Beziehung hat, und was das allgemeine Interesse in diesen besonderen Zwecken geltend macht. Die gesetzgebende Gewalt betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbildung bedürfen, da immer schon Gesetze für das Bestehen des Staats und seiner Verfassung vorausgesetzt werden, und bezieht sich auf die ihrem Inhalt nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. In der Totalität der gesetzgebenden Gewalt sind zunächst die zwei anderen Momente wirksam, sowohl das monarchische, welchem auch hier die höchste Entscheidung zukommt, wie die Regierungsgewalt, mithin dasjenige Moment, welches zufolge seiner concreten Kenntniß und Uebersicht des Ganzen nach dessen vielfachen Seiten und nach den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, so wie zufolge seines Verständnisses der Bedürfnisse der Staatsgewalt die Berathung führt. Hierzu kommt noch drittens das ständische Element. Ihm gehört diese Eigenthümlichkeit und Geltung an, daß vermöge seiner die allgemeinen Angelegenheiten nicht nur an sich, sondern auch für sich existiren. Dies heißt, in ihm soll das Moment der subjectiven formellen Freiheit, das öffentliche Bewußtsein als empirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen zur Existenz kommen [1]).

[1]) Encyclop. §. 537 — 544. Philos. d. Rechts. §. 260 — 320.

405. Die innere Entwickelung des Staatsrechtes und die äußere des Völkerrechtes haben bloß die Bedeutung von Momenten in derjenigen Entfaltung der allgemeinen Idee des Geistes, welche die Weltgeschichte ist. Der einzelne Volksgeist, weil ihm die Wirklichkeit angehört und weil seine Freiheit als Natur existirt, besitzt zufolge dieser seiner Natur eine besondere geographische und klimatische Eigenthümlichkeit. Er befindet sich in der Zeit und hat eine durch sein specielles Princip bestimmte Entwickelung seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen. Ihm gehört also eine Geschichte an. Da er ein beschränkter Geist ist, so zeigt sich seine Selbständigkeit als eine untergeordnete. Er geht über in die allgemeine Weltgeschichte, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das Weltgericht, darstellt. Diese Bewegung ist die Befreiung der sittlichen Substanz von ihren Besonderheiten, nach denen sie in den einzelnen Völkern wirklich existirt. Sie ist die That, wodurch sich der Geist zum Bewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens erhebt, und sich zum allgemeinen Geiste, zum Weltgeiste wird. Indem sie die Entwickelung seines Selbstwußtseins in der Zeit ist, so sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister, deren jeder als einzelner und natürlicher eine qualitative Bestimmtheit besitzt, und daher berufen ist, bloß eine einzige Stufe auszufüllen und nur ein einzelnes Geschäft der ganzen That zu vollbringen. Die bezeichnete Befreiung des Geistes, in welcher er zu sich selbst kommt und sich verwirklicht, darf das höchste und absolute Recht genannt werden. Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der jedesmaligen Entwickelungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein, und begründet die objective Wirklichkeit, in welche der allgemeine Geist seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen verhält sich der Wille der anderen besonderen Völker als rechtlos. Jenes Volk ist das weltbeherrschende. Stets aber schreitet der allgemeine Geist über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergibt es dann seinem Gerichte. Dies Geschäft der Wirklichkeit tritt als eine Handlung und damit als das Werk Einzelner auf. Die Einzelnen, die es ausführen, sind in Rücksicht auf den substanziellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge,

und ihre Subjectivität, ihr individuelles Thun, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den Antheil, welchen sie an dem substanziellen, unabhängig von ihnen bereiteten und bestimmten Geschäfte nehmen, für sich gewinnen, besteht in einer formellen Allgemeinheit subjectiver Vorstellung, in dem Ruhme, der ihre ganze Belohnung ausmacht.

Der Volksgeist enthält überhaupt die Naturnothwendigkeit. Er befindet sich in der Weltlichkeit. Seine in sich unendliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte. Darum ist sein Wissen und Wollen, obgleich es zur Sitte und zur Freiheit geworden, mit Zufälligkeit behaftet, und steht zu einer selbständigen, äußeren Natur im Verhältnisse des Bewußtseins und des Gegensatzes. Aber die lebendige Sittlichkeit selbst ist es, in deren objectivem Wissen die Aeußerlichkeiten des Weltgeistes und die Gegensätze der Endlichkeit, welche er enthält, sich abstreifen und aufheben. Auf solche Weise erhebt dies Wissen sich in sich zum Wissen des absoluten Geistes, als des ewig wirklichen Wahren, in welchem die Vernunft frei für sich ist, und zu dessen Offenbarung die Nothwendigkeit und die Natur nur als dienend sich verhalten [1]).

### d. Der absolute Geist.

406. Der Begriff des Geistes hat im Geiste seine Realität. Diese Realität soll in der Einheit mit dem Begriff als das Wissen der absoluten Idee hervortreten. Hierin liegt das unabweisliche Erfoderniß, daß die an sich freie Intelligenz auch ihren eigenen Begriff denkend auffasse, um dessen würdige Gestalt zu sein. Der absolute Geist ist eben so sehr ewig in sich seiende, als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, er ist die eine und allgemeine Substanz. Als geistige Substanz macht er den Unterschied, welcher keiner ist, zwischen sich und einem Wissen, für welches die Substanz als solche vorhanden ist. Die unmittelbare Erscheinung dieses Wissens, des subjectiven Bewußtseins des abso-

[1]) Encyclop. §. 545 — 552. Philos. d. Rechts. §. 340 — 348.

luten Geistes, ist die Form der Schönheit im Gebiete der Kunst, die Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideales. Das Ideal ist die aus dem Geiste geborne concrete Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur als das Zeichen der Idee erscheint und zu dem Ausdrucke derselben durch den einbildenden Geist so ganz verklärt wird, daß die Gestalt sonst nichts Anderes darstellt. Das in der schönen Kunst beschränkte Dasein der Idee geht aber an und für in die Allgemeinheit des Daseins über. Die Form der Anschauung oder des unmittelbaren an Sinnlichkeit gebundenen Wissens erhöht und erweitert sich zu dem Charakter des sich in sich vermittelnden Wissens, zu einem Dasein, welches selbst das Wissen ist, zu dem Offenbaren der wahrhaften Religion. Hiermit hat der Inhalt der Idee die Bestimmung des freien Wissens zum Princip, und existirt als absoluter Geist für den Geist. Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, also derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ausmacht, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sei. Denn das Wissen, das Princip, wodurch die Substanz den Charakter der geistigen besitzt, ist als die unendliche für sich seiende Form das Selbstbestimmende, und als solches schlechthin ein Offenbaren. Der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, welcher nicht mehr bloß abstracte Momente seiner Wahrheit, sondern sich selbst offenbart. Um aber die Stufe der vollendeten absoluten Religion, welche dem Christenthum angehört, zu erreichen, muß die Religion auf dem Weg ihrer Entfaltung durch verschiedene unerläßliche Momente hindurchgehen [1]). Sie bleibt übrigens immer

---

[1]) Hegel nimmt hierbei zwei Hauptstufen der sich entwickelnden Religion an. Die erste bezeichnet er als Naturreligion, die zweite als die Religion der geistigen Individualität. Die auf einander folgenden Formen der Naturreligion sind nach ihm: 1) die Naturreligionen der Zauberei, 2) die Naturreligion der Phantasie (die indische Religion), 3) die des Guten oder die Lichtreligion (die von Zoroaster gestiftete Religion der alten Parsen), 4) die Religion des Räthsels (die ägyptische). Dagegen sollen die Formen,

in den Formen der Vorstellung und der Verstandesreflexion, da sie die für alle Menschen zugängliche Wahrheit enthält. Hiermit verfällt die religiöse Wahrheit in die Determinationen und Verhältnisse der Endlichkeit. Dies verhindert jedoch nicht, daß der Geist seinen Inhalt, welcher als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche der sinnlichen Vorstellungen und der endlichen Kategorieen festhält, daher denselben Gewalt anthut und gegen sie inconsequent ist. Durch die Inconsequenz corrigirt er ihr Mangelhaftes. Deshalb ist dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen. An sich ist die Religion des Selbstbewußtsein, oder was dasselbe sagt, das Sein des absoluten Geistes, welches durch das Bewußtsein der endlichen Geister vermittelt und verwirklicht wird. Das menschliche Bewußtsein ist das Material, worin der Begriff Gottes sich allmählig realisirt, worin der Geist die Thätigkeit des Sichhervorbringens übt. Am Ziel des Weges, den der Geist in verschiedenen Stationen durchläuft, erkennt er sich als absoluter im endlichen Wissen, und umgekehrt weiß dann der endliche Geist sein Wesen als den absoluten Geist [1]).

407. Die sich selbst offenbar werdende absolute Idee legt sich nach ihren drei Momenten folgendermaßen aus einander. Erstens ist sie die Idee an und für sich in ihrer Ewigkeit, wie sie im Sy-

---

welche die Religion der geistigen Individualität durchlaufe, folgende sein: 1) die Religion der Erhabenheit (die jüdische), 2) die Religion der Schönheit (die griechische), 3) die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes (die römische). Von dieser letzten Vorstufe aus soll endlich der Geist im Christenthume zur Verwirklichung seiner selbst oder seines Selbstbewußtseins und des Begriffes der Religion gelangen.

[1]) Encyclop. §. 553—565. Vorles. über d. Philos. d. Relig. 1st. B. Einleit. S. 61. u. f. 74—76. 1st. Th. S. 194—252. 2t. B. 3t. Th. S. 223—356. Vorles. üb. d. Aesthet. 1st. B. S. 119—137.

steme der Logik erfaßt wird, populär gesprochen: Gott an sich vor Erschaffung der Welt. Zweitens ist sie die Idee in ihrem Anderssein, die Hervorbringung der Welt. Dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in zwei Seiten, in die physische Natur und in den endlichen Geist. Da nun Beide zunächst außerhalb Gottes gesetzt sind, so besteht Gottes Wesen darin, daß er dies ihm Fremde, von ihm getrennt Gesetzte mit sich versöhnt, daß er, nachdem die Idee sich entzweit hat und von sich selbst abgefallen ist, den Abfall zu seiner Wahrheit zurückbringt. Hierauf beruht das dritte Moment, der Weg der Versöhnung, wodurch der Geist dasjenige, was er in seiner Entzweiung von sich unterschieden, wieder mit sich vereinigt, und so als der heilige Geist, der Geist in seiner Gemeinde auftritt. Die angegebenen Unterschiede sind das Thun und die entfaltete Lebendigkeit des absoluten Geistes, sein ewiges Leben, welches eine Entwickelung und eine Zurückführung derselben in sich selbst ist. Insofern Gott betrachtet wird in seiner ewigen Idee an und für sich, so zeigt sich hierin die noch nicht in ihrer Realität gesetzte, die bloß abstracte Idee. In dem abstracten Elemente des Denkens ist Gott zunächst der absolute Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Thätigkeit. Zum Wissen gehört ein Anderes, welches gewußt wird, und indem das Wissen dies Andere weiß, so ist das Andere dem Wissen geeignet. Hierin liegt das Moment, daß Gott der Vater sich ewig erzeugt als den Sohn, sich im absoluten Urtheile von sich unterscheidend. Was aber dergestalt unterschieden wird, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur dasjenige, von welchem es sich unterscheidet. Gott bleibt daher in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen, er hebt sich als die Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu sein, ewig auf, und ist zufolge dieser sich aufhebenden Vermittelung concrete Einzelheit und Subjectivität, der heilige Geist. Die aufgezeigte abstracte Idee wird in der christlichen Religion als das Dogma der Dreieinigkeit ausgesprochen. Das Verhältniß von Vater und von Sohn ist hier vorstellungsweise und bildlich gebraucht, und entspricht daher nicht völlig demjenigen, was ausgedrückt werden soll, indem Gott nichts Anderes ist, als der ewige Proceß der logischen Idee, welcher durch

die Momente der Trinität hindurchgeht. Der heilige Geist ist die ewige Liebe, insofern er das Unterscheiden einerseits des unendlichen Geistes, welcher nur in den endlichen Geistern sich erkennt, und andrerseits der endlichen Geister ist, welche ihre eigne Wahrheit als den unendlichen Geist erkennen, insofern er also das Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschiedes, das Setzen und das Aufheben desselben ist. Indem der Mensch den unendlichen Geist als die Wahrheie seines endlichen Seins weiß, weiß er hiermit sein unvergängliches Leben in Gott. Die Unsterblichkeit unserer Seele darf nicht so vorgestellt werden, als ob sie späterhin nach dem Tod unseres Leibes in die Wirklichkeit trete, sie ist gegenwärtige Qualität. Zwar der Mensch als einzelnes Lebendiges muß sterben, aber der Geist überhaupt ist ewig. Der Geist in seiner Freiheit weilt nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkenden ist das Allgemeine Gegenstand; hierin besteht seine Ewigkeit [1]).

408. Auf der dritten und höchsten Stufe des Sich-Selbst-Erfassens der Idee tritt die absolute Wahrheit, die Selbstvermittlung des absoluten Denkens in die angemessene Form der Wahrheit, in die Form des reinen Denkens ein, und wird so der Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie faßt am Schlusse ihres Systemes ihren eigenen Begriff, indem sie nur auf ihr Wissen zurückblickt. Wenn man absieht von den näher bestimmten Eigenthümlichkeiten der äußeren Natur und des endlichen Geistes, welche nicht in den Umkreis der Religion fallen, so haben die Religion und die Philosophie den gleichen Inhalt. Der Unterschied zwischen der religiösen und der philosophischen Erkenntnißweise beruht allein auf der Verschiedenheit der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes [2]).

---

[1]) Encyclop. §. 564 — 570. Vorles. über d. Philos. d. Relig. 1st. B. S. 189. 2t. B. S. 223 — 231. 267 — 269. Ebendas. Beweise für das Dasein Gottes. S. 492 — 496.

[2]) Encyclop. §. 571 — 573. Vorles. über d. Philos. d. Relig. 2t. B. S. 350 — 356. Ebendas. Beweise für d. Dasein Got-

### 4) Charakter und Erfolg der Hegelschen Philosophie.

409. Das Hegelsche System zeichnet sich unter den bis jetzt erschienenen philosophischen Lehrgebäuden durch den Verein folgender Eigenschaften aus. Erstens ist an ihm zu rühmen die Kühnheit und Großartigkeit seines Planes, welcher auf die völlig begreifende Erkenntniß der gesammten Wirklichkeit in ihren sämmtlichen allgemeinen Bestimmungen gerichtet ist. Hierzu kommt der Umfang der in ihm behandelten Probleme, ferner die Strenge in der systematischen Gestaltung und Auseinandersetzung seiner Lehrbegriffe, endlich die Eigenthümlichkeit und speculative Kraft seiner dialektischen Methode und seiner ganzen ihr gemäß durchgeführten Betrachtung aller Erkenntnißgegenstände, einer Betrachtung welche von der Vorstellungsweise des natürlichen Bewußtseins sich durchaus entfernt und hiermit unausgesetzt in den schwierigsten Combinationen von Begriffsmomenten sich bewegt. Ein so bewunderungswürdiges Erzeugniß der Geistesstärke eines Denkers, der unter den Heroen der Geschichte der Philosophie wohl nur neben Plato, Aristoteles und Kant gestellt werden darf, konnte und kann zufolge der angegebenen Vorzüge nicht anders als anregend, fördernd und lehrreich auf alle Freunde, Pfleger und Jünger der Philosophie einwirken, welche als solche von seinem Verständniß und von der hierzu erfoderlichen Anstrengung der Meditation durch keine Vorurtheile abgehalten werden. Wenn es schon aus diesen allgemeinen Gesichtspuncten betrachtet in dem Gang unsrer Geschichte einen bedeutenden Fortschritt herbeiführen mußte, so ist dies insbesondere noch durch seine Durchführung der ihm angehörigen speciellen Richtung geschehen. Oben schon habe ich die Stelle und die Bedeutung bezeichnet, welche dem Pantheismus unseres Jahrhunderts in seinem Verhältnisse zu den von ihm überwundenen Einseitigkeiten sowohl des Dualismus und des Empirismus, als des subjectiven Idealismus und des Monismus zukommt. Hegel nun hat die pantheistische Weltbetrachtung zu einer

---

tes S. 551 — 553. Vorles. über d. Gesch. d. Philos. 1st. B. S. 76 — 98.

Höhe der Ausbildung erhoben, auf welcher sie zu ihrer vollen Reife gediehen zu sein und das ganze Gewicht, dessen sie fähig ist, in sich concentrirt zu haben scheint. Damit ist diesem Standpuncte das Recht widerfahren, das ihm gebührt, und ist ein wesentliches Hauptmoment in dem Entwickelungsproceß der Philosophie vollständig verwirklicht worden. Allerdings hat Hegel hierdurch nur das von Spinoza Eingeleitete und für unser Zeitalter zunächst durch Schelling Vorbereitete ausgeführt und vollendet. Jedoch gerade in der Art der Ausführung des Systems, auf welche er mit Recht den meisten Werth legt, sich darauf berufend, daß die philosophische Wahrheit erst in ihrer wissenschaftlichen Entfaltung zu ihrem Dasein gelange, hat er seine Originalität, seinen Tiefsinn und seine Meisterschaft bewiesen. Hierbei dürfen wir freilich keineswegs dies übersehen, daß der Grundgedanke seiner Lehre von seinem Vorgänger Schelling erfunden und aufgestellt worden. Schelling sprach zuerst aus: der intelligente Charakter blicke noch bewußtlos schon durch die Naturerscheinungen hindurch, und die Natur erreiche ihr höchstes Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, vermöge der höchsten und letzten ihrer Reflexionen, welche der Mensch, oder allgemeiner ausgesprochen, die Vernunft sei, wodurch die Natur (die absolute Idee) „vollständig in sich selbst zurückkehre" und wodurch sich offenbare, daß sie ursprünglich identisch sei mit demjenigen, was in uns als Intelligenz und als Bewußtsein erkannt werde. Schelling zuerst bezeichnete den Unterschied zwischen der Verstandes- und der Vernunfterkenntniß mit den Worten: durch die erstere werde die Einheit nur einfach der Vielheit und der Mannigfaltigkeit entgegengesetzt, während die letztere zu dem Verständniß durchbringe, daß die Einheit und die Vielheit nicht bloß einander entgegengesetzt, sondern zugleich auch zur Einheit unauflöslich verknüpft sein. Schelling ersann die Grundgedanken zu demjenigen, was in der Hegelschen Logik als der Proceß des Begriffes und als die qualitative Unendlichkeit geltend gemacht worden, indem er behauptete: das Eine und Unendliche habe kein Sein, wenn es sich nicht in ihm selbst offenbare, und keine Selbstoffenbarung, wenn es nicht „in ihm selbst ein Anderes und in diesem Anderen sich selbst das Eine sei".

Das Band, welches das Unendliche und das Endliche vereinige, sei erst das wahrhaft Unendliche, und dieses würde keineswegs unbedingt sein, wenn ihm das Endliche gegenüberstände. Aber nach einem solchen unläugbaren Vorgange blieb für Hegel die „Arbeit des Begriffes" übrig, die schwierige und große Leistung, an die Stelle der von seinem Vorgänger postulirten Vernunftanschauung die Macht der dialektisch-speculativen Methode zu setzen und dasjenige durch die ganze Reihenfolge der Lehrsätze der Logik, der Naturphilosophie und der Geistesphilosophie mit systematischer Consequenz und in der eigenthümlichsten Weise der dialektischen Gedankenbewegung durchzuführen, was Schelling bloß angedeutet und nur in genialischen Machtsprüchen und in rhapsodischen Entwürfen hingestellt hatte. Diese gewaltige Arbeit des Begriffes ist durch Hegel vollzogen worden.

410. Um nun aber den Erfolg der Hegelschen Doctrin für die Fortbildung des philosophischen Bewußtseins vollständig uns aneignen und den durch Hegel's geistige That so wesentlich bedingten gegenwärtigen Standpunct der Speculation mit den Aufgaben und Anfoderungen, die er uns bringt, gehörig begreifen zu können, bedarf es nicht bloß des Verständnisses und der unparteiischen Würdigung der dieser Lehre eigenthümlichen Vorzüge, sondern eben so sehr auch dessen, daß wir die in ihr noch zurückgebliebenen Unzulänglichkeiten nicht verkennen. Diese wurzeln in jenem, bereits oben von mir im Bezug auf Schelling, Krause und Schleiermacher zur Sprache gebrachten Irrthum, welchen Hegel mit der größesten Energie, in der weitesten Ausdehnung und auf die am meisten blendende Weise in seiner sogenannten absoluten Methode durchgeführt hat, nämlich in der Verwirrung der logischen Vorstellungsformen und der realen Erkenntnißbegriffe des menschlichen Geistes. Diese Verwirrung spricht sich zunächst in seiner gewiß sehr sinnreichen und künstlichen, jedoch dessenungeachtet unwahren Betrachtung und Behandlung der Negation und des Widerspruches aus, wobei eine unklare Auffassung der Eigenthümlichkeit des Urtheils zum Grunde liegt. Allerdings ist dies eine unläugbare wichtige Wahrheit, daß auf dem Unterscheiden und dem Vereinigen des Unter-

schiedenen als auf einem wesentlichen Bestandtheil der Manifestation des weltbegründenden Denkens eben so sehr die Wirklichkeit und Ordnung des Weltalls, wie auf dem Unterscheiden und dem Vereinigen des Unterschiedenen als auf einer wesentlich zu unsrem Denken gehörigen Function das Licht und die Ordnung unseres Bewußtseins beruht. Dessenungeachtet darf der Urtheilsform, durch welche jenes Unterscheiden und Verknüpfen in unserem Bewußtsein vollzogen wird, nur die eigentliche Bedeutung der allgemeinen subjectiven Form des menschlichen Denkens beigelegt werden. Räumt man der uneigentlichen und metaphorischen Bedeutung, nach welcher das Urtheilen als Ur-Theilen oder ursprüngliches Theilen auch für das in der Natur und in der gesammten Weltordnung erfolgende Auseinandertreten des Verschiedenen und Mannigfaltigen ausgegeben werden kann, einen Erkenntnißwerth und eine wissenschaftliche Anwendbarkeit auf die Festsetzung des Wesens des Urtheiles ein, so entsteht hieraus eine unbestimmte und verworrene Ansicht von der eigentlichen und wahren Bedeutung desselben. Diese bekundet sich bei Hegel unter Anderem auch dadurch, daß er nur einen Theil der Urtheile unter seine Kategorie des Urtheils aufnehmen, die übrigen aber für bloße Sätze ausgeben will, da doch jede gedachte Behauptung, in welcher Modification sie hervortreten mag, ein logisches Urtheil, und der Satz nur die grammatische Vorstellungsform ist, welche der logischen des Urtheils zum sinnlichen Vorstellungsmittel dient. Das Urtheil also ist keineswegs eine Handlungs- und Offenbarungsweise des absoluten weltordnenden Denkens. Sondern es ist nichts Anderes und Höheres, als die in der Unterscheidung und Verknüpfung von Subject und Prädicat erfolgende zunächst innerliche Aussage oder Behauptung, unsere menschliche, sinnlich-intellectuelle Thätigkeit und hiermit eine zeitliche, in der stetigen Aufeinanderfolge der wechselnden Zustände unsres Lebens auftretende Thatsache. In dem „Urtheil überhaupt" zeigt sich die allgemeine Form unseres „Denkens überhaupt" oder die Weise, wie unser bewußtvolles Vorstellen eines jeden Stoffes, sowohl in dem Gebiete des erkennenden Denkens, als in dem innerhalb desselben sich bildenden Bezirke des Ersinnens und des Dichtens erfolgt.

411. Die Urtheilsform besteht wesentlich in der Vorbereitung und in der Verwirklichung der Verknüpfung des Prädicates mit dem Subjecte. Die bloße Ausschließung des einen von dem andern ist, wie sich bei näherer Erwägung der Sache ergibt, keineswegs eine statthafte, wirklich logische Urtheilsweise, sondern eine grammatische Zusammenstellung der Subjects- und der Prädicatsbezeichnung, welcher der gültige Sinn oder Denkinhalt fehlt. Wohl aber gilt dieses, daß jeder Urtheilsinhalt ohne wesentliche Veränderung auf einem doppelten Wege, theils auf dem directen durch Zusprechung des dem Subjecte beizulegenden Prädicates, theils auf dem indirecten durch Absprechung des dem beizulegenden entgegengesetzten in unserem Denken vollzogen werden kann. Die Zulässigkeit und Eigenthümlichkeit dieser indirecten Urtheilsweise, der Negation oder der Verneinung, neben der directen Urtheilsweise, neben der Affirmation oder der Bejahung, hat ihren Grund in dem Verhältnisse des logischen Gegensatzes zwischen den Prädicabilien, welches, wie ich oben bereits bemerkt habe, darin besteht, daß ein jedes Prädicabile einem andern oder einer Mehrheit von andern zufolge einer gemeinsamen Beziehung auf eine übergeordnete nächste Grundbestimmung, oder was dasselbe sagt, unterhalb der Sphäre einer gemeinschaftlichen nächsten Ordnungsnorm entgegengesetzt ist. Nun läßt sich jedes Urtheil als die Antwort auf eine Frage ansehen, in welcher wir eine ohne Widerspruch beizulegende Prädicatsbestimmung auf einen zu subjicirenden Gegenstand in der Erwägung beziehen, ob zur wirklichen Aussage ein zureichender Grund vorhanden ist. Diese Frage schon, und um so mehr ihre Beantwortung, wird zufolge jenes Verhältnisses der Entgegensetzung nur insofern durch unser Bewußtsein verstattet, als die nächste Grundbestimmung, unter welcher das problematische Prädicat steht, nicht für unsere Anerkennung von dem zu subjicirenden Gegenstand ausgeschlossen, als sie mit ihm vereinbar ist. Wäre sie aber ausgeschlossen, so würde die Frage sowohl, wie die entweder bejahende oder verneinende Beantwortung derselben nicht eine logisch zulässige, sie würde eine unstatthafte und ungereimte sein. Eine Verneinung dieser Art, also die Absprechung eines Prädicates, dessen nächste Grundbestimmung an dem Subjecte gar nicht anerkannt wird, fällt mit demjenigen zusammen,

was man unter der Benennung des unendlichen oder des limitirenden Urtheiles aufgestellt, und mit Unrecht für eine statthafte, dem affirmativen und dem negativen Urtheile nebengeordnete Denkform gehalten hat. In jedem Falle, wo wir die Urtheilsfrage aufwerfen und beantworten dürfen, erkennen wir hiermit an und sprechen es hierdurch aus, daß das Subject der Frage durch eine Grundbestimmung determinirt ist, unterhalb welcher das Prädicabile in dem Verhältniß des Gegensatzes zu einem andern oder zu mehreren andern Prädicabilien steht. Demzufolge aber ist es unerläßlich, daß dem Subject entweder das fragliche Prädicat, oder ein entgegengesetztes zukommt, und hierauf gründet sich diese Zweiheit der logischen Urtheilsformen, welche aus dem Gesichtspuncte der Beantwortung der vorauszusetzenden Frage Statt findet, die Dualität der bejahenden und der verneinenden Urtheilsweise. Demnach besteht die wahre Bedeutung von beiden darin, daß das affirmative Urtheil die directe, und das negative Urtheil die indirecte Beilegung einer Prädicatsbestimmung ist, und jedes Absprechen hat nur insofern eine formelle Gültigkeit und Zuläßigkeit, als es den Sinn und Werth eines indirecten Zusprechens enthält. Sowohl das negative, wie das affirmative Urtheil kann entweder das bestimmte oder das unbestimmte sein. Das unbestimmte ist die noch nicht zur völligen Entscheidung gelangte Beantwortung der Urtheilsfrage. Seine Unbestimmtheit findet immer bloß in einer eng begrenzten Sphäre Statt, indem hier stets nur so viel unentschieden bleibt, ob von den Prädicabilien, welche unterhalb ihrer an dem Subject anerkannten Grundbestimmung einander entgegengesetzt sind, entweder das eine oder das andere dem Subjecte beizulegen ist. Die bestimmte Negation erfolgt, wenn das abgesprochene Prädicat einem andern contradictorisch, die unbestimmte, wenn es mehreren andern conträr entgegengesetzt ist. Hieraus erhellt auch die doppelte, die entweder bestimmte, oder in einem bestimmten Bezirk unbestimmte Bedeutung der negativen Merkmale.

412. Aus dieser Betrachtung ergibt sich folgendes zweifelloses Resultat. Das Urtheil ist seiner wesentlichen universellen Form nach sowohl in der negativen, wie in der affirmativen Voll-

ziehungsweise immer ein Determiniren durch Bestimmungen, welche ihrem Erkenntnißgehalt nach positiv sind. Die Negation ist nichts Anderes, als die Weise der indirecten, entweder bestimmten oder in der angegebenen Schranke unbestimmten Beilegung eines positiven Prädicates, und sie ist mithin durchaus nur eine subjectiv logische Form des menschlichen Denkens, keineswegs eine objective, eine Ideal-Realform des absoluten Denkens und des Seins der wirklichen Erkenntnißgegenstände. Unabhängig von unserer subjectiven Vorstellungsweise, für unser Erkennen als solches, für unser Wesenverständniß gibt es keine negative, sondern nur positive Bestimmungen. Das Beschränktsein, das Bestimmtsein des Qualitativen und des Quantitativen in den Schranken des Raums und der Zeit besitzt für unsere erkennende Auffassung seiner wahren Bedeutung einen schlechthin positiven Charakter. Nicht dieser Charakter, die Idealität und Realität des Begrenzten, sondern lediglich eine in der subjectiven Form unsres logischen Vorstellens enthaltene Vergleichungsformel und die Anwendbarkeit unserer negativen Urtheilsweise bei der Zusammenstellung des einen Endlichen mit dem andern spricht sich durch die Behauptungen aus: dieses hier ist nicht, was jenes oder was jedes Andere ist. Da wir nun unter die subjectiv logische Kategorie des Gegensatzes die aus dem Gesichtspuncte des Erkennens verschiedenartigsten ideal-realen Verhältnisse stellen, so ergeben sich hiermit eben so viele und verschiedenartige Anwendungen der Negation, welche erst dadurch ihren Erkenntnißwerth für unser Bewußtsein erlangen, daß wir sie auf jene ihnen zum Grunde liegenden Verhältnisse zurückführen. Hierin besteht eine ächte Dialektik der speculativen Betrachtung, daß wir in allen vorkommenden Fällen die Negativität, weil diese als solche eine bloß subjective Vorstellungsweise, der Ausdruck unserer indirecten Beilegung wirklich determinirender und mithin positiver Bestimmungen ist, aus dieser Eigenthümlichkeit der logischen Form auf die ideal-reale, positive Erkenntnißbedeutung zurückzuführen verstehen. Demzufolge enthält der Spinozische Satz: „**omnis determinatio est negatio**", einen täuschenden Doppelsinn und ist ein Ausdruck für die verwirrende Ver-

wechselung des logisch-Formalen in unserem Denken überhaupt und des Ideal-Realen in unserem denkenden Erkennen.

413. Dem Bemerkten gemäß zeigt sich ein eben so entschiedener, als durchgreifender Irrthum an der Art der Begriffsentwickelungen Hegel's, an der ganzen Weise seines Fortschreitens von der einen Begriffsbestimmung zu der anderen, dessen „bewegende Seele die Negativität sein soll", in jedem der von ihm angenommenen Theile seines philosophischen Systemes. Wie er den angeblich absoluten Anfang des Systems in der Auseinanderhaltung und Verknüpfung leerer, zwar von ihm selbst für inhaltslos ausgegebener, aber dennoch mißverstandener Abstractionen findet und die Begriffe des Werdens und des endlichen Daseins, denen für das reale Erkennen ein ganz anderer, als der von ihm aufgezeigte, nämlich ein durchaus positiver Inhalt angehört, aus der Synthesis des reinen Seins und des reinen Nichts irrig erzeugt, so gelten ihm fortwährend die subjectiven Vorstellungsformen der Negation, der Entgegensetzung und der Zusammenfassung der Gegensätze in einer höheren Einheit mit völligem Unrecht für reale objectiv gültige Erkenntnißformen. Er spinnt hiermit aus der alten Verwirrung der logischen Formbestimmungen ein glänzendes, zwar mit vielen lichtvollen und fruchtbaren Gedanken durchflochtenes, aber, als Ganzes betrachtet, unhaltbares Gewebe. Daher dürfen wir in seiner dialektischen Methode, so sinnreich sie auch von ihm erfunden und angewandt worden, dennoch nur eine künstliche Weise subjectiv logischer, abstract formaler Reflexion erblicken, durch welche die Wahrheit der Wirklichkeit nicht erreicht werden kann. Sein fortlaufender Ternarius der Entgegensetzung und der Vereinsetzung ist ein in dem Umkreise dieser Reflexion entworfenes und lediglich zur Entwickelung der pantheistischen Welterklärung geeignetes Schema. In diesen Schematismus werden die einzelnen Begriffsbestimmungen zwar im Ganzen genommen mit einer anerkennenswerthen Stärke und Gewandtheit der Combination, jedoch nicht selten auch mit einer gesuchten und gewaltsamen Manier hineingepaßt. Hierbei tritt gewöhnlich die bloß in der unablässigen Anwendung der dialektischen Antithesis und Synthesis

begründete scheinbare Nothwendigkeit der Ableitung einer übergeordneten Definition aus der untergeordneten an die Stelle der Deduction und Beweisführung, welche wirklich dem in Rede stehenden Erkenntnißgegenstand angemessen sein würde. Dergestalt verdunkelt sich für den dieser Methode Vertrauenden der Mangel an zureichender Begründung selbst bei den wichtigsten, am meisten entscheidenden Annahmen des Systems. Eine fast unvermeidliche Folge dieses dialektischen Verfahrens ist das Manierirte und Einförmige der ihm dienenden Formelnsprache, welche in den von Hegel selbst für den Druck verfaßten und herausgegebenen Schriften auch die billigen Anfoderungen an Faßlichkeit und Gefälligkeit der philosophischen Diction bei ihrer Trockenheit, Härte und Schwerverständlichkeit unbefriedigt läßt und ihre Dunkelheit durch gewisse mitunter aufgenommene bildliche Ausdrücke nur vermehrt.

**414.** Unter den eigenthümlichen Formfehlern und logischen Irrthümern der Hegelschen Methode ist auch noch dieser hervorzuheben, daß sie die Bedeutung des Widerspruches verkennt und denselben für einen wesentlichen Charakter aller Bestimmungen des Begriffs und seiner Objectivität ausgibt. Sie nimmt hierbei an, das Wesen des Widerspruches bestehe darin, daß in Einem und Demselben einander entgegengesetzte Merkmale vereinigt sein, wie zum Beispiele in dem einzelnen subsistirenden Gegenstande die Selbständigkeit und die Unselbständigkeit. Aber hiermit ist er keinesweges richtig aufgefaßt. Vielmehr findet er nach der allein zulänglichen und schon von Aristoteles gegebenen Erklärung in einer solchen Vorstellung Statt, in welcher einem Subject ein Merkmal zugesprochen und zugleich dadurch abgesprochen wird, daß man von dem Subject zu gleicher Zeit in der nämlichen Beziehung, in Hinsicht auf die gleiche Seite seines Wesens und Daseins auch das entgegengesetzte Merkmal entweder direct oder indirect prädicirt. So würde zum Beispiel hierin ein Widerspruch hervortreten, wenn man behauptete, ein Einzelwesen sei in der nämlichen Hinsicht selbständig, in welcher ihm die Unselbständigkeit zukomme. Insofern aber nur dies ausgesagt wird, jedes Individuum sei in dem Sinne selbständig, daß es als ein einzelnes, im Raum und in der Zeit begrenztes und

durchgängig bestimmtes Ganzes für sich dastehe, und in dem Sinn unselbständig, daß es nur in der Wechselwirkung mit anderen Individuen und innerhalb der dynamischen Verbindung eines höheren Ganzen zu existiren vermöge, so findet sich in dieser Vorstellung durchaus nichts Widersprechendes. Ueberhaupt kann der Widerspruch nach der ihm wirklich zukommenden Bedeutung nirgends anders, als im menschlichen Vorstellen angetroffen werden, und es bleibt bei dem alten logischen Grundsatze, daß der Widerspruch etwas Undenkbares enthält, daß er nicht in unserem eigentlichen Denken, sondern nur in einem solchen grammatischen Vorstellen vollzogen werden kann, welches dem logischen Denken, statt ihm zu dienen, widerstreitet. Dagegen wird die Vereinigung einander entgegengesetzter Bestimmungen, indem der logische Gegensatz unter vielem Anderen auch das Verhältniß der einander zur Einheit eines jeden beschränkten Daseins ergänzenden Eigenschaften bedeutet, in der Wesenheit und Wirklichkeit aller Einzelwesen angetroffen und ist nichts weniger, als mit dem Widerspruch identisch. So imponirend daher und so blendend Hegel's Umwälzung der alten Logik auch von der Seite seiner Betrachtung und Behandlung des Widerspruches erscheinen mag, so bekundet sich hierin dennoch ein bloßes Mißverständniß, welches der wahren Einsicht in die Natur des logischen Denkens weichen muß.

414. Der Grundfehler der Hegelschen Methode läßt sich aus dem Gesichtspuncte, der unsere bisherige Erwägung ihrer Unzulänglichkeit leitete, in dem Urtheile zusammenfassen: daß sie in bloß subjectiv logischen Vorstellungsweisen und Vergleichungsformeln sich bewegend die Gegenstände nicht sowohl nach deren innerem oder ursachlichem Zusammenhange real erklärt, als nach einem für die Wahrheit der Wirklichkeit bedeutungslosen Schematismus der Negativität, der Antithesis und der Synthesis logischer Gegensätze, formal definirt, und daher überall Namenerklärungen an die Stelle von Sacherklärungen setzt. Hiermit ist keiner der Lehrsätze dieses Systems — so interessant, bedeutungsvoll und berücksichtigungswerth dieselben dessenungeachtet als die Ansichten eines originellen und tiefsinnigen Denkers, als die Glieder einer festverschlungenen Kette der in ihrem eigenthümlichen

dialektischen Proceß sich unablässig aus einander entwickelnden, sich fortwährend bedingenden und tragenden Definitionen, und als die Momente der consequentesten, kühnsten und großartigsten Durchführung des Pantheismus sind — seinem Inhalte nach wahrhaft erklärt, keiner wahrhaft bewiesen, keiner wahrhaft begründet. Alles kommt hier nur darauf an, daß das zu Erklärende nach dem Schema der Negation der Negation, der negativen Beziehung auf sich selbst, der durch Setzung und Aufhebung seiner negativen Vermittelung erfolgenden Vermittelung erfaßt werde, und wenn in der Naturphilosophie und in der Geistesphilosophie irgend ein Inhalt, sei er entweder aus der Erfahrung oder mitunter auch aus den Philosophemen anderer Denker, insbesondere Schelling's, Fichte's und Kant's entnommen, oder ein von Hegel selbst erfundener, von ihm auf diese seine logischen Formeln zurückgeführt ist, so gilt er ihm für zureichend definirt und bewiesen. Auf keiner anderen Basis ruht der aus der Schelling'schen Naturphilosophie aufgenommene Hauptsatz des ganzen Lehrgebäudes, daß die Idee sich ihr selbst in der Form der Aeußerlichkeit als Natur gegenüberstellt, um durch Erhebung über diese ihr noch unangemessene Objectivität zu dem ihr ihrem Wesen nach gebührenden oder ihr an sich zukommenden Fürsichsein, zum Selbstbewußtsein und zur selbstbewußten Freiheit zu gelangen. Dieser Satz, als dessen folgerichtige Entwickelung das Hegelsche System den Charakter des strengen, ganz ungemilderten Pantheismus besitzt, ist daher eben so unbegründet, wie er in seiner Anwendung auf die Deduction der Natur und der Sphäre des Geistes schlechthin unbefriedigend bleibt. Er stellt an uns die ungeheuere Zumuthung, welche der vernünftigen Causalbetrachtung in jeder Beziehung widerstreitet, erstlich die den Ausdruck des Denkens, die Manifestation der Idee an sich tragende Naturordnung aus einer bewußtlosen Macht des vermeintlichen Begriffes, aus einem sich noch nicht erkennenden und verstehenden angeblichen Denken abzuleiten, und zweitens einzuräumen, der beschränkte Geist der irdischen Menschheit habe darin seine Wesenheit, seine Realität und seine Bedeutung, daß er die Verwirklichung des absoluten Geistes sei, welche in der Philosophie ihr höchstes Ziel und ihre Vollendung erreiche.

416. Eben so falsch und grundlos ist Hegel's Begriff des „wahrhaften Unendlichen," den er mit Recht für den Grundbegriff seiner ganzen Philosophie ausgibt. Seine Annahme, daß die Endlichkeit in der Einheit des Seins und des Nichts, also in dem Sein mit der Negation, und die wahrhafte qualitative Unendlichkeit in dem Processe des Setzens und Aufhebens des Endlichen nach der eigentlichen Bedeutung und dem Resultate dieses Processes, in der Negation der Negation des Seins, in dem Sichvermitteln durch Setzung und Aufhebung der in dem Endlichen enthaltenen Vermittelung bestehe, ist für den Standpunct des Erkennens insofern nichtssagend, als sie der Negation und der logischen Antithesis den Werth eines objectiven Momentes im Sein des Wirklichen zuschreibt, und sie ist insofern falsch, als sie den wahren Unterschied und Zusammenhang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen verkennt. Hegel wird bei dieser Annahme unter dem Einfluß der täuschenden Ansicht von der Eigenthümlichkeit des Gegensatzes durch die Voraussetzung geleitet, das Unendliche müsse in jenem pantheistischen Sinn als das nur in dem Endlichen durch die Position und durch die Negation desselben sich realisirende gefaßt werden, damit es nicht als etwas dem Endlichen antithetisch Nebengeordnetes, neben ihm Bestehendes und folglich selbst als ein Beschränktes erscheine. Aber das Endliche der Einzelwesen und ihrer begrenzten Verbindungen ist dem Unendlichen an dem Endlichen, das heißt, dem Unendlichen des Weltganzen, und dieses ist dem an sich Unendlichen, das heißt, der Unendlichkeit des Urwesens, bloß aus dem Gesichtspuncte der für alle unsere Prädicabilien als solche geltenden logischen Form nebengeordnet und entgegengesetzt, dagegen aus dem für unser vernünftiges Erkennen als solches geltenden Gesichtspuncte ihres realen Verhältnisses nur untergeordnet. Aus diesem ideal-realen Gesichtspuncte steht die Sphäre des Endlichen keineswegs neben der Sphäre der Unendlichkeit des Weltalls, und die letztere keineswegs neben der Sphäre der Unendlichkeit des Urwesens, und eben so wenig verstattet dieser Gesichtspunct die Annahme, daß das Unendliche durch den Proceß der Setzung und Aufhebung des ihm entgegengesetzten Endlichen sich verwirkliche. Vielmehr ist das Endliche mit dem ihm zukom-

menden Zugleichsein und Aufeinanderfolgen des Verschiedenen in der unendlichen Ordnung und Totalität des Coexistirenden und des Succedirenden, und diese ewige Weltordnung als die festgesetzte und begründete in dem an sich bestehenden unendlichen Lebenskreise des ordnenden Urgrundes enthalten. Der verdeutlichte Vernunftbegriff sowohl Gottes als des Universums bezeichnet zwar ein für unsere Anerkennung durch Unterscheidung des Uebergeordneten und Begründenden von dem Untergeordneten und Begründeten „bestimmtes", aber durchaus nicht hiermit ein „beschränktes" Sein. Nur in einem logisch-formalen Sinne kann dies vorgestellt und ausgesprochen werden: „Gott sei nicht, was das Weltall ist, das Unendliche sei nicht, was das Endliche, das Gebiet der Wirklichkeit überhaupt werde theils durch das Sein Gottes, theils durch das Sein der Welt erfüllt," und gleichfalls hat man es bloß mit logischen Formeln zu thun, wenn man den durch jene Negationen und Theilungen allerdings vernichteten Begriff des Unendlichen vermittelst Anwendung der doppelten Negation wiederherzustellen und zu vollziehen sucht, und so keine andere Unendlichkeit, als die in dem Processe des Entstehens des Endlichen aus dem Endlichen und des Vergehens des Endlichen in das Endliche sich darstellende anzuerkennen vermag. Dagegen wird auf dem ungetrübten Standpuncte der vernünftigen Causalbetrachtung erkannt: Gottes Begriff ist für unser Verständniß des allumfassenden ursachlichen Zusammenhanges der Dinge bestimmt als unser höchster Erkenntnißbegriff der allbegründenden Einheit des Urseins, unter welcher und durch welche die begründete in ihrer Totalität alles Endliche umfassende Einheit des Universums besteht, so daß jener die Unendlichkeit an sich, dieser die Unendlichkeit an dem Endlichen angehört. Die gültige Bestimmtheit des Gottesbegriffes in unserem dynamisch-rationalen Erkennen läßt keinen Gegensatz des Urwesens gegen ein außerhalb seiner Wirklichkeit befindliches Sein zu, sondern sie steht nur entgegen theils der falschen beschränkenden Bestimmtheit, nach welcher Gott für ein Einzelwesen angesehen wird, theils der Unbestimmtheit, nach welcher von Gott nur die Unerkennbarkeit ausgesagt wird, theils endlich der dialektischen Bewegung des von Hegel eingeführten pantheistischen Begriffes. Im Verständnisse dieser gültigen Bestimmt-

heit wird die Einheit Gottes — ohne Beschränkung und ohne ungehörige Anwendung der logisch formalen Kategorieen der Negation, der Entgegensetzung und der Vereinigung des Entgegengesetzten — nicht weniger von der Einheit des Alls und von der Einheit des Einzelnen unterschieden, wie in ihrem ewigen begründenden Zusammenhange mit der Allheit und mit der Einzelheit der Dinge anerkannt. Die Einheit der Allheit und also die Einheit der allgemeinen Substanzialität und Causalität der Natur, oder, was dasselbe sagt, des Weltorganismus, in welchem anfangslos und endlos die Coexistenz und die Succession der als der einzelnen Organe wirkenden und bewirkten Einzelwesen Statt findet, ist die bleibende Machtäußerung, die wandellos gedachte und gewollte Manifestation der göttlichen oder urgründlichen Einheit. Die Gotteseinheit und die Welteinheit befinden sich keinesweges außer einander, eben so wenig sind sie identisch und geht jene in diese, oder diese in jene über. Denn das Zugleichsein und das Aufeinanderfolgen der Einzelwesen im Organismus des Weltganzen ist das immer fortwährende lebendige Ergebniß der urgründlichen Causalität, und ist in dieser seiner Wahrheit auf analoge Weise von dem Urwesen ungetrennt, wie — um ein annäherungsweise das absolute Causalverhältniß bildlich bezeichnendes Gleichniß zu gebrauchen — von einer Sonne der Kreis ihres Lichtes und ihrer Wärme. Die Einheit Gottes erfüllt den ganzen Umfang der Wirklichkeit in dieser ideal-realen Bedeutung, daß sie das All der Dinge ewig denkend und wollend, begründend und haltend in diesem ihren unbegrenzten Resultate als die absolute Vernunft und als die absolute Urkraft immanent und allgegenwärtig ist. Die höchste aller Wahrheiten, die Wahrheit dieses urgründlichen Causalverhältnisses wird von dem Hegelschen Pantheismus in seinem zwar an sich gültigen, aber selbst noch einseitig gebliebenen Streben, die Einseitigkeiten des dualistischen Theismus, insbesondere die trennende Auseinanderhaltung des Unendlichen und des Endlichen, zu überwinden, bei seiner dialektischen Annahme des Processes des Unendlichen und des Processes der absoluten Idee in einer Weise verkannt, welche gleich sehr den wissenschaftlichen

Anfoderungen der philosophirenden Vernunft, wie den Bedürfnissen des religiösen Bewußtseins und Gefühles widerstreitet.

417. Nach dieser allgemeinen Hervorhebung sowohl des Werthvollen und Ruhmwürdigen an den Bestrebungen und Leistungen der Hegelschen Philosophie, wie der Seite des noch Ungenügenden und Unwahren in ihrer Methode und in ihrer Stellung kann es dem Zweck und den Grenzen meiner Schilderung nicht entsprechen, auch in die Einzelheiten ihrer Lehrbegriffe theils lobend, theils tadelnd einzugehen, welche zu Beiden zwar einen sehr reichhaltigen Stoff darbieten, aber deren Vorzüge und deren Mängel aus den von mir bezeichneten charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Systems sich zureichend erklären. Nur das Eine kann ich nicht umhin noch zu berühren, das Verhältniß desselben zu dem Christenthume, da es von sich rühmt, den wesentlichen Inhalt der christlichen Religionsüberzeugungen auf die Form des speculativen Denkens zurückgeführt und unter der angemessenen Form der absoluten Wahrheit in sich aufgenommen zu haben. Bei der unbefangenen Erwägung dieses Verhältnisses kann man zu keinem anderen Urtheile gelangen, als daß Hegel's Religionsphilosophie zwar vermittelst ihres dialektischen Ternarius eine wissenschaftliche Begründung und begriffsmäßige Auffassung der orthodoxen Kirchenlehre darzubieten beabsichtigt, jedoch mit dem Wesen der Religion und mit dem Inhalte der reinen Christuslehre in einem unversöhnbaren Widerstreite steht. Die Anerkennung Gottes, als des selbständig ewigen, allbegründenden, allbewußten und gemäß der Vollkommenheit seiner Ideen mit unbeschränkter Freiheit waltenden Urwesens, durch dessen Denken und Wollen die Weltordnung ohne Anfang und ohne Ende besteht, ist der oberste Erkenntnißbegriff, der höchste und edelste Gedanke der menschlichen Vernunft. Diese Anerkennung in ihrer sittlichen Richtung und Kraft zum Gemeingute des irdischen Menschengeschlechtes zu machen und durch sie unserem Leben die wahre Einheit, Sicherheit, Festigkeit und Freudigkeit zu geben ist derjenige Zweck des Christenthumes, welcher dessen volle Bedeutung in sich schließt. Ihre wissenschaftliche Begründung, Läuterung und Verdeutlichung ist das Hauptziel und

der Mittelpunct des philosophischen Forschens. Nach Hegel aber gehört der bezeichnete Grundbegriff der Religion einer untergeordneten Stufe der intellectuellen Thätigkeit, dem bloß verständigen Denken an, und enthüllt sich Gott auf der höchsten Stufe der Vernunftthätigkeit als der dialektische Proceß des vermittelst der Rückkehr aus der Natur im menschlichen Vorstellen und Denken zum Selbstbewußtsein gelangenden Absoluten. Weil dieser Proceß nach Hegel's Ansicht in der Dreieinigkeit Gottes ausgesprochen ist, insofern dieselbe nicht in der Sphäre des „Vorstellens" festgehalten, sondern „speculativ gedacht" wird, so gilt ihm das Dogma der Trinität für die grundwesentliche Lehre des Christenthums als der absoluten Religion. Hiernach steht Hegel's Religionsphilosophie auch — mit dem Trachten nach kirchlicher Orthodoxie gewisser Maßen gemeine Sache machend und hierin einer Modethorheit unserer Zeit huldigend — der rationalen Auffassung des Christenthumes, der vernunftmäßigen Hervorhebung des Wesens und Geistes der christlichen Religion aus der entstellenden Verhüllung der kirchlichen Dogmen feindselig entgegen. Sie behauptet, gerade in diesen Dogmen, welche allerdings einer erzwungenen pantheistischen Auslegung fähig sind, sei jenes Wesen und jener Geist enthalten, und es gehöre nothwendig zum Christenthum eine Menge von Inconsequenzen und Widersprüchen, weil es innerhalb des Gebietes der Vorstellung einheimisch den Inhalt der Wahrheit nicht in einem reinen vollen Lichte, sondern nur in den zertheilten und getrübten Strahlen endlicher Verstandesbestimmungen darstellen könne. Mit den Aussprüchen und Anfoderungen der Religiosität und Sittlichkeit ist das Vertrauen auf die endlose Fortdauer unserer Persönlichkeit unzertrennlich verwebt, und ist als ein unverlierbares Eigenthum der Frömmigkeit eben so sehr bedingt durch die Begriffe und Grundsätze der sittlich-religiösen Denkart, wie seinerseits die Innigkeit, Festigkeit und Heilsamkeit dieser Grundsätze bedingend. Aber nach Hegel's speculativer Entscheidung ist die individuelle Persönlichkeit des Menschen etwas Vergängliches, ein vorübergehendes Moment in dem dialektischen Verlaufe der Besonderung und Vereinzelung des Absoluten. Auf seinem Standpuncte fodert die Vernunft, daß das denkende Individuum die Richtigkeit

seines individuellen Daseins erkenne und willig der Vernichtung entgegengehe im Dienste der Selbstverwirklichung jener allgemeinen Substanz, welche, wie der Chronos der alten Mythe, alle ihre Erzeugnisse verschlingt.

418. Aus den glänzenden Eigenschaften der Lehre Hegel's, aus dem Allversprechenden und Blendenden seiner Dialektik und aus dem Umstande, daß die wissenschaftliche Durchbildung des durch die Schelling'sche Naturphilosophie eingeführten Pantheismus in der That das vorherrschende philosophische Bedürfniß seines Zeitalters war, wozu noch die günstigen äußeren Bedingungen für seine Lehrwirksamkeit in Berlin sich gesellten, erklärt es sich zureichend, daß sein System eine mächtige Einwirkung auf die philosophirenden Zeitgenossen, einen nicht bloß im unsrem Vaterlande, sondern über ganz Europa verbreiteten Ruhm und eine bedeutende Schule sich erwarb. In derselben ist aus einer Menge jugendlich eifriger Anhänger eine verhältnißmäßig nicht geringe Anzahl achtungswürdiger Gelehrter und talentvoller Schriftsteller hervorgegangen, welche die Lehrbegriffe ihres Meisters in immer ausgebreiteteren Kreisen geltend zu machen, sie zu erläutern, zu vertheidigen und für eine Reform in der Behandlung der historischen und positiven Wissenschaften anzuwenden sich bemüht haben. Diesen Männern gebührt die volle Anerkennung und Hochachtung ihrer Leistungen, insoweit sie als ächte Hegelianer die früher in größerem Maß, wie gegenwärtig, vorhandenen Schwierigkeiten des Verständnisses ihres Lehrers glücklich überwunden, das System in allen Tiefen und in allen Verschlingungen seiner dialektischen Expositionen treu verfolgt und richtig aufgefaßt, und dergestalt sich als befähigt erwiesen haben, dasselbe theils unverfälscht zu bewahren und zu verbreiten, theils von ihrem Standpunct aus zu einer höheren wissenschaftlichen Gestaltung der Theologie, der Jurisprudenz und der Geschichte zu benutzen. Dagegen sind aber auch zwei in dieser Schule zum Vorschein gekommene, für die Interessen und Anfoderungen der Philosophie und ihrer Geschichte zum Theil bedeutungslose, zum Theil störende und verwirrende Richtungen als solche zu bezeichnen. Die eine verdunkelt unabsichtlich, so viel an

ihr liegt, das Verständniß der Hegelschen Lehre dadurch, daß sie derselben den Inhalt und Charakter des Pantheismus absprechen und dagegen den der wahren Uebereinstimmung mit den wesentlichen Ueberzeugungen des religiösen und des christlichen Bewußtseins, vor Allem also mit der Ueberzeugung von dem Allbewußtsein und der selbstbewußten allwaltenden Vorsehung Gottes als des weltbegründenden und weltregierenden Urwesens beilegen will. Die andere entstellt in einer widrigen Weise die von dem Meister ausgebildete dialektisch speculative Lehre, indem sie dieselbe zu einem nüchternen Verstandesatheismus degradirt.

419. Was die erste dieser beiden Richtungen betrifft, so ist es um so mehr im Interesse unserer Darstellung und Beurtheilung des Hegelschen Systemes, sie ausdrücklich zu widerlegen, weil sie von einigen keinesweges unbedeutenden Wortführern der Schule vertreten wird, deren Ansehen dazu gereichen kann, in einen der wichtigsten Puncte der Geschichte der Philosophie eine Verwirrung hineinzubringen, welche durchaus nicht geduldet werden darf. Nun sollte und müßte es zwar an und für sich genügen, zum Behuf dieser Widerlegung auf den systematischen Zusammenhang aller Lehrbegriffe und Aussprüche Hegel's sowohl in seinen von ihm selbst herausgegebenen Schriften, als in seinen Vorlesungen, die nach seinem Tode durch den Druck veröffentlicht worden, hinzuweisen, da in diesem Zusammenhange gefaßt jeder Satz denjenigen Gehalt und Sinn des Systemes bezeugt, den ich in meiner treu aus den Quellen geschöpften Schilderung kenntlich gemacht habe. Aber eben an dem Verständnisse dessen, was hier das Mittel zur Berichtigung ihres Irrthumes sein müßte, fehlt es den Vertretern jener Richtung, und so bleibt mir hier nichts Anderes noch übrig, als den auch für minder Sachkundige und in den Organismus der Hegelschen Begriffsentwickelungen minder Eingeweihte ganz unzweideutigen Sinn solcher einzelnen Stellen sprechen zu lassen, in denen Hegel seine pantheistische Grundansicht auf eine vorzugsweise faßliche, fast populäre Weise selbst interpretirt hat. Daß ihm Gott oder der absolute Geist nichts Anderes ist, als der in dem geistigen Leben der Menschheit sich producirende, verwirklichende

und in demselben stufenweise zum Selbstbewußtsein sich bringende, macht er zum Beispiel in folgender Auseinandersetzung unverkennbar klar. „Der Geist, behauptet er, dem das absolute höchste Sein zukommt, ist nur als Thätigkeit, das heißt, insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. In dieser seiner Thätigkeit ist er aber wissend, und ist er das, was er ist, nur als wissender. So ist es der Religion wesentlich, nicht in ihrem Begriffe nur zu sein, sondern das Bewußtsein dessen zu sein, was der Begriff ist. Das Material, worin sich der Begriff, gleichsam als der Plan, ausführt, welches er sich zu eigen macht und sich gemäß bildet, ist das menschliche Bewußtsein. So erst realisirt sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als Form des Begriffes gesetzt ist. Der Geist ist eben dies, weil er lebendig überhaupt ist, zuerst nur an sich oder in seinem Begriffe zu sein, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, hervorzubringen, was er an sich ist, so daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sei. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst kommt, dies Ziel ist erst sein wahrhaftes Sein. Aber der Proceß des sich producirenden Geistes, der Weg desselben enthält verschiedene Momente. Der Geist ist nicht vom Hause aus am Ziel, das Vollkommenste muß einen Weg durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Processes ist sein Bewußtsein über sich selbst noch nicht das wahrhafte und er ist sich noch nicht ganz offenbar, sondern indem er durch die Stufen seines Bewußtseins hindurchgeht, ist er sich immer nur ihnen gemäß bewußt [1]). Eben so leicht verständlich und ohne alle Zulässigkeit einer falschen Deutung ist folgende Stelle: „die Religion ist die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes. Das Bewußtsein als solches ist das endliche Bewußtsein, das Wissen von einem Anderen,

---

[1]) Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2te verb. Aufl. 1st. Th. S. 74—75.

als dem Ich. Die Endlichkeit des Bewußtseins tritt ein, indem der Geist sich von sich selbst unterscheidet, aber dieses endliche Bewußtsein ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, das heißt, er ist dies, sich als endliches Bewußtsein zu setzen. Damit aber ist er nur als durch das Bewußtsein oder durch den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um hierdurch das Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch die Vermittelung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst" [1]). In gleicher und ähnlicher Ausdrucksweise, wie Hegel hier seine logischen Grundannahmen von der qualitativen Unendlichkeit und von dem Proceß des Begriffes auf seine Vorstellung von der in dem Setzen und Aufheben der endlichen Geister erfolgenden Verwirklichung des unendlichen Geistes anwendet, erklärt er sich bei vielen anderen Gelegenheiten über diese Verwirklichung [2]).

420. Die zweite Richtung des unächten Hegelianismus charakterisirt sich hauptsächlich dadnrch, daß sie die tieferen und feineren Züge der Hegelschen Auffassung des absoluten Zusammenhanges der Wirklichkeit und also des Verhältnisses, worin nach Hegel der Geist zur Natur und zum logischen Denken steht, verflacht und vergröbert, und den tiefsinnigen Pantheismus zu einem platten Atheismus verkehrt. Indem sie die dialektische Methode des Hegelschen Systemes als eine unnütze Einkleidung der wesentlichen Gedanken des philosophischen Bewußtseins fallen und den Weg der Selbstvermittelung des absoluten Geistes durch das Leben, Erkennen und Handeln der endlichen Geister im Sinne Hegel's nicht gelten läßt, hiermit nicht mehr den absoluten Geist dem endlichen als dessen Wahrheit in Hegelscher Weise gegenüberstellt, überschrei-

---

[1]) l. c. S. 199—200.

[2]) l. c. 2t. Th. S. 226—227. 330. 398. 539. 551.

tet sie die Grenze, welche den Pantheismus von dem Atheismus trennt, und geht in das heillose Gebiet des letzteren ein mit der kahlen Versicherung: die Erkenntniß, welche wir von Gott besitzen, sei nichts Anderes, als die Selbsterkenntniß des Menschen, was uns Gott sei, das sei unser Geist, unsere Seele, Gott sei das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen, und die Religion sei das Selbstbewußtsein des von den Beschränkungen der Individualität befreiten Menschenwesens. Der Mensch vermöge nicht über sein eignes Wesen hinauszugehen, und erkenne bloß seine eigne Vernunft, indem er eine absolute Vernunft im Weltall, und seine eigne Ursachlichkeit, indem er einen denkenden Urgrund des Wesens und Seins der Dinge sich vorstelle. Hiernach sei der Mensch der reale Gott, und es dürfe künftig keine besondere, von der Anthropologie oder Psychologie unterschiedene Theologie und Religionsphilosophie geben, sondern die Anthropologie trete an die Stelle der beiden letzteren. Da diese Lehre als eine so ganz von der Höhe der Hegelschen Auffassung herabgesunkene sich selbst ihre Stellung und Bedeutung in der Geschichte der Philosophie, nämlich ihrem Rang und ihrem Wesen nach einen Platz an der Seite des Atheismus einiger französischer sogenannter Popularphilosophen des vorigen Jahrhunderts unverkennbar genug anweist, so bedarf es hier weder einer weiteren Angabe ihres Inhaltes, noch einer Beurtheilung ihres Unwerthes. Indem ich hiermit überhaupt meine Andeutungen drs Charakters und Erfolgs der Hegelschen Philosopheme schließe, so habe ich nunmehr die mir vorgesteckte Aufgabe, die Hauptmomente in dem gesammten bisherigen Bildungsgange der Philosophie zu schildern, soweit mein eigner Standpunct es mir verstattete, annäherungsweise gelöst. Es bleibt mir nur noch übrig, in meiner Schlußbetrachtung das Resultat jenes Ganges hinsichtlich auf das philosophische Problem der Gegenwart mit einem Ueberblick zusammmenzufassen.

## IX. Schlußbetrachtung.

421. In keinem der geschilderten Lehrgebäude, so hat es sich aus dem von mir festgehaltenen Gesichtspunct in der Gesammtheit meiner Beurtheilungen derselben ergeben, ist die angemessene Methode der Ergreifung und Behandlung der philosophischen Aufgaben bereits vollständig erfaßt und zur Ausführung gebracht worden. Jedes hat entweder von einem noch unzulänglichen Standort aus, oder mit einer ungenügenden Verfolgung einer richtigen Grundansicht seine Erklärungen über das Verhältniß zwischen unserem Erkennen und dem Erkennbaren und über den allgemeinen ursachlichen Zusammenhang der Wirklichkeit aufgestellt. Jedoch spricht sich in ihrer Reihenfolge, in welcher wir unsrem Plane nach nur die bedeutenderen Leistungen einer selbständigen Denkkraft berücksichtigten, ein innerer Zusammenhang der Auseinanderfolge und ein stetiges Fortschreiten des philosophischen Bewußtseins theils hinsichtlich des Umfanges der hervorgehobenen Probleme, theils hinsichtlich der Tiefe der Behandlung aus. Hierbei sind erstens alle der Natur der Sache nach mögliche einander entgegengesetzte und wesentlich verschiedene Richtungen der Erkenntnißtheorie und der Welterklärung zum Vorschein gekommen und haben ihre Vertretung erhalten. Ferner zeigt es sich, daß immer die eine, nachdem sie eine Zeitlang, sei es nun vorherrschend, oder doch allgemein beachtet, in die philosophischen Verhandlungen ihres Zeitalters mit lebendiger Wirksamkeit eingegriffen, durch eine andere, wenn gleich in ihrer Totalität gleichfalls noch unbefriedigende, dennoch verhältnißmäßig vollkommener durchgebildete bekämpft und aus der Stellung des behaupteten Einflusses verdrängt wurde. Damit sind die verschiedenen Standpuncte zu wiederholten Malen und in einer zunehmend bedeutenderen Ausführung geltend gemacht worden. Gegenwärtig kann und soll bei einer zulänglichen Benutzung der großen und reichhaltigen Lehren des vor uns liegenden Entwickelungsganges der Philosophie jeden zur thätigen Theilnahme an ihren Verhandlungen Berufenen eine doppelte aus dieser Benutzung erwachsende

Einsicht leiten. Erstens wird er erkennen, wie und in welchem Sinne die einzelnen bisher einander bestreitenden geschichtlich bedeutend gewordenen Gestalten der Speculation einander gegenüber nicht minder eine eigenthümliche Berechtigung, als ein eigenthümliches Unrecht haben, und zweitens wie in den bis jetzt geschichtlich hervorgetretenen Momenten der Uebung und Entfaltung des philosophischen Denkens die unerläßlichen Bedingungen gegeben sind zu einer höheren und bleibenden Selbstverständigung des philosophirenden Geistes, zur Erreichung der angemessenen Methode für die vollständige Begründung und systematische Durchbildung der dynamischen Vernunfterkenntnisse.

422. Bei der Erwägung des durch die unvergänglichen Leistungen der Vergangenheit herbeigeführten philosophischen Gesichtskreises der Gegenwart darf nicht unbemerkt bleiben, daß seit dem höheren Aufschwung, welchen die neuere Philosophie mit Kant's kritischen Untersuchungen genommen, ausschließlich in unserem Vaterlande, und zwar näher bestimmt nur im protestantischen Deutschland die kräftige Bewegung und Fortbildung des speculativen Denkens Statt gefunden. In Frankreich, in England und in den Niederlanden, wo die neuere selbständige Philosophie ihren Ursprung genommen und ihre erste Pflege gefunden, von wo sie aber für ihre höhere Ausbildung sich nach Deutschland wandte, wie in Italien, wo zuerst und hauptsächlich die den Uebergang zu ihr von der Scholastik bezeichnenden Bestrebungen hervortraten, und in dem übrigen Auslande hat sich seit dem Aufblühen der deutschen Philosophie keine productive Kraft, keine Originalität und Selbstthätigkeit in unserem Gebiete, sondern nur mehr oder weniger Empfänglichkeit für die Erzeugnisse des deutschen Geistes, zum Theil auch ein Festhalten an den Denkweisen der vor-Kantischen Periode gezeigt. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche Deutschlands haben zwar seit Kant zwei Lehrer der Philosophie, Georg Hermes [1])

[1]) gestorben 1831 als Doctor der Theologie und Philosophie, als Professor der Theologie zu Bonn und Domcapitular zu Köln.

und Bernard Bolzano [1]) eine nicht unbeträchtliche Wirksamkeit durch ihren mündlichen Unterricht in den Kreisen treu ergebener Anhänger geübt und in denselben manches Gute gestiftet, indem sie den starren Dogmatismus ihrer Kirche durch ein zwar sehr bescheidenes und beschränktes, aber in seiner Absicht ehrenwerthes Nachdenken über philosophische Wahrheiten zu mildern und einigermaßen mit besonnener Vernunftbetrachtung zu durchdringen und zu beleben bemüht waren. Jedoch als philosophische Denker und Schriftsteller haben Beide im Verhältniß zu dem von ihnen vorgefundenen Standpunct der deutschen Philosophie nichts Bedeutendes und für unsere Schilderung Erwähnenswerthes geliefert. Die Beengtheit des Gesichtskreises der Ansichten und Bestrebungen, in welchen beide Männer durch ihre Jugendbildung und ihre kirchlichen Verhältnisse eingeführt worden, und dem zufolge sie für die Erkenntniß des vermeintlichen inneren Wahren an

---

Seine zur Literatur der Philosophie gehörige Schrift führt den Titel: Einleitung in die christkatholische Theologie, erster Theil: philosophie Einleitung, Münster, 1818, 2te Aufl. 1831.

[1]) geboren zu Prag 1781, eine geraume Zeit Professor der Religionswissenschaft an der Universität zu Prag, von welcher Stelle er wegen einer ihm Schuld gegebenen zu großen Freisinnigkeit der Lehrweise entlassen wurde. Seine Schriften sind: Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorlesungshefte eines ehemaligen akademischen katholischen Religionslehrers, von einigen seiner gewesenen Schüler gesammelt und herausgegeben, Sulzbach, 1834, 3 Theile (der dritte Theil in zwei Bänden), Wissenschaftslehre, Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik, herausgegeben von mehreren Freunden Bolzano's, Sulzbach, 1834, 4 Bände, Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele, 2te verb. Aufl., Sulzbach, 1838. Hierzu kommt noch: Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze, eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber, Sulzbach, 1836.

den katholischen Dogmen eine Art psychologischer und metaphysischer Grundlage darzubieten gesucht haben, widerstreitet unvermeidlich der folgerichtigen Durchführung des Charakters der ächten Wahrheitsforschung. Wir treffen bei Beiden einen Eklekticismus an, welcher kirchliche Lehren und Ansichten der vor-Kantischen Philosophie mit eignen Vorstellungen locker verbindend nirgends in die Tiefe der Untersuchungsgegenstände eindringt, überall bei Unterscheidungen und Abstractionen, die ohne speculative Bedeutung sind, stehen bleibt und den lebendigen Zusammenhang sowohl der menschlichen Seelenthätigkeiten insbesondere, als der Dinge im Weltganzen überhaupt verkennt. Ungeachtet aber Beide nichts Anderes, als eine vernunftwissenschaftliche Begründung eines rechtgläubigen Supernaturalismus hervorzubringen beabsichtigten, haben sie dennoch für das Urtheil der römischen Curie zu viel Freiheit des Vernunftgebrauches geübt. Bolzano wurde, wie bereits erwähnt, seines Amtes entsetzt und zu dem Versprechen gezwungen, nie etwas von seinen Ansichten durch den Druck zu veröffentlichen, weshalb er sich den Anschein geben mußte, selbst keinen Antheil an der Herausgabe seiner Schriften zu haben. Was Hermes betrifft, so ward er zwar während seines Lebens durch die liberalere Denkart des damaligen Erzbischofes von Köln geschützt. Aber nach seinem Tode ward durch eine vom Papst ausgesprochene Verdammung das Lesen sowohl seiner philosophischen, als seiner positiven Einleitung in die christkatholische Theologie, wie auch seiner christkatholischen Dogmatik verboten.

423. Die richtige Methode, deren Anerkennung meines Erachtens auf der philosophischen Bildungsstufe der gegenwärtigen Zeit eben so sehr durch die Ergebnisse und Lehren der vergangenen Zeitalter bedingt wird, als sie uns in den Stand setzt, den Zusammenhang der Geschichte der Philosophie und die Bedeutung jedes einzelnen Momentes in derselben zu verstehen und unparteiisch zu würdigen, bewährt sich nach meinem Dafürhalten durch folgende Eigenthümlichkeiten. Erstens verbindet sie in einer der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens gemäßen Weise den ana-

lytischen oder regressiven Betrachtungsgang mit dem synthetischen oder progressiven. Demzufolge ist sie bemüht, bevor sie zu der Aufführung des metaphysischen Lehrgebäudes sich wendet, über die Entfaltung unsres Bewußtseins, über die Bildungsweise und Gewißheit der Thatsachen der Erfahrung und über das Hervorgehen der rationalen Erkenntnißsphäre aus der empirischen die für eine besonnene Ergreifung und Lösung der metaphysischen Probleme unentbehrlichen Aufschlüsse zu gewinnen, bereitet also durch eine erkenntnißtheoretische Grundlage die Metaphysik vor. Ferner führt sie in dem Gebiete der letzteren, vor den Verirrungen des unkritischen Dogmatismus geschützt, zu dem dogmatischen Ziele, die ewigen Denkbestimmungen des selbst- und allbewußten göttlichen Denkens, soweit sie in der Ordnung der Welt für unsere vernünftige Vernehmung verständlich sich aussprechen, und das Begriffensein des Universums in der unendlichen Lebenssphäre des lebendigen und denkend wollend allumfassenden Urgrundes mit wissenschaftlicher Deutlichkeit, Reinheit und Gewißheit zu erkennen. Endlich löst sie in dem Bezirke der praktischen Philosophie die Aufgabe, aus der universellen ursachlichen Verknüpfung der Wirklichkeit, aus der Ordnung der Kräfte, Gesetze und Endursachen im Weltganzen, und hiermit aus der Bedeutung und der Stellung, welche in der ewigen Begründung der Stufen und Gattungen der Einzelwesen dem Menschenwesen verliehen ist, die wandellosen obersten Zwecke und Normen unseres Freiheitsgebrauches, und mithin die idealen Grundsätze des Rechtes, der Sittlichkeit und der Religiosität folgerichtig abzuleiten und feststellend zu erklären. Hiernach muß es ihr gelingen, über die noch in einer wesentlichen Unzulänglichkeit befangenen Standorte des Rationalismus und des Empirismus, der Unmittelbarkeitslehre und der Subjectivitätslehre, des einseitigen Idealismus sowohl als Realismus, des spiritualistischen, des materialistischen und des monadologischen Monismus, des Dualismus und des Pantheismus sich erhebend die Erfahrung mit der Speculation, die Ueberzeugungen des gemeinen Menschensinnes und die Anfoderungen des Gemüthes mit den Lehrbegriffen und Bedürfnissen des philosophirenden Geistes, und den

religiösen Glauben mit dem philosophischen Wissen wahrhaft in Uebereinstimmung zu bringen [1].

---

[1] Das Streben nach der angedeuteten Erhebung wird auf eine den Erfodernissen und Verhältnissen des gegenwärtigen Zustandes der Vernunftforschung sehr entsprechende Weise durch die „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" unterstützt. Ihre Herausgeber, Fichte und an seiner Seite Ulrici und Wirth bringen in ihr mit gutem Erfolge den Plan zur Ausführung, ein Organ darzubieten, in welchem die verschiedenen jetzt noch einander gegenüberstehenden Richtungen und Schulen der Philosophie zu Worte kommen und mit einander sich messen können, während sie selbst und die mit ihnen gleich Denkenden hier ihre eigenen, über die Unzulänglichkeit der von mir bezeichneten einseitigen Standorte emporsteigenden Principien des Idealrealismus und speculativen Theismus und die nach ihrer Ueberzeugung demselben sich anschließenden Lehrbegriffe der praktischen Vernunft zu vertreten bemüht sind. Unter den Bemühungen dieser Art sei es mir verstattet zu nennen: Ernst Reinhold's System der Metaphysik, dritte neu bearbeitete Auflage. Jena 1854.

Reinhold, Ernst, 1793-1855

Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung

Bd.: 3

Jena 1854